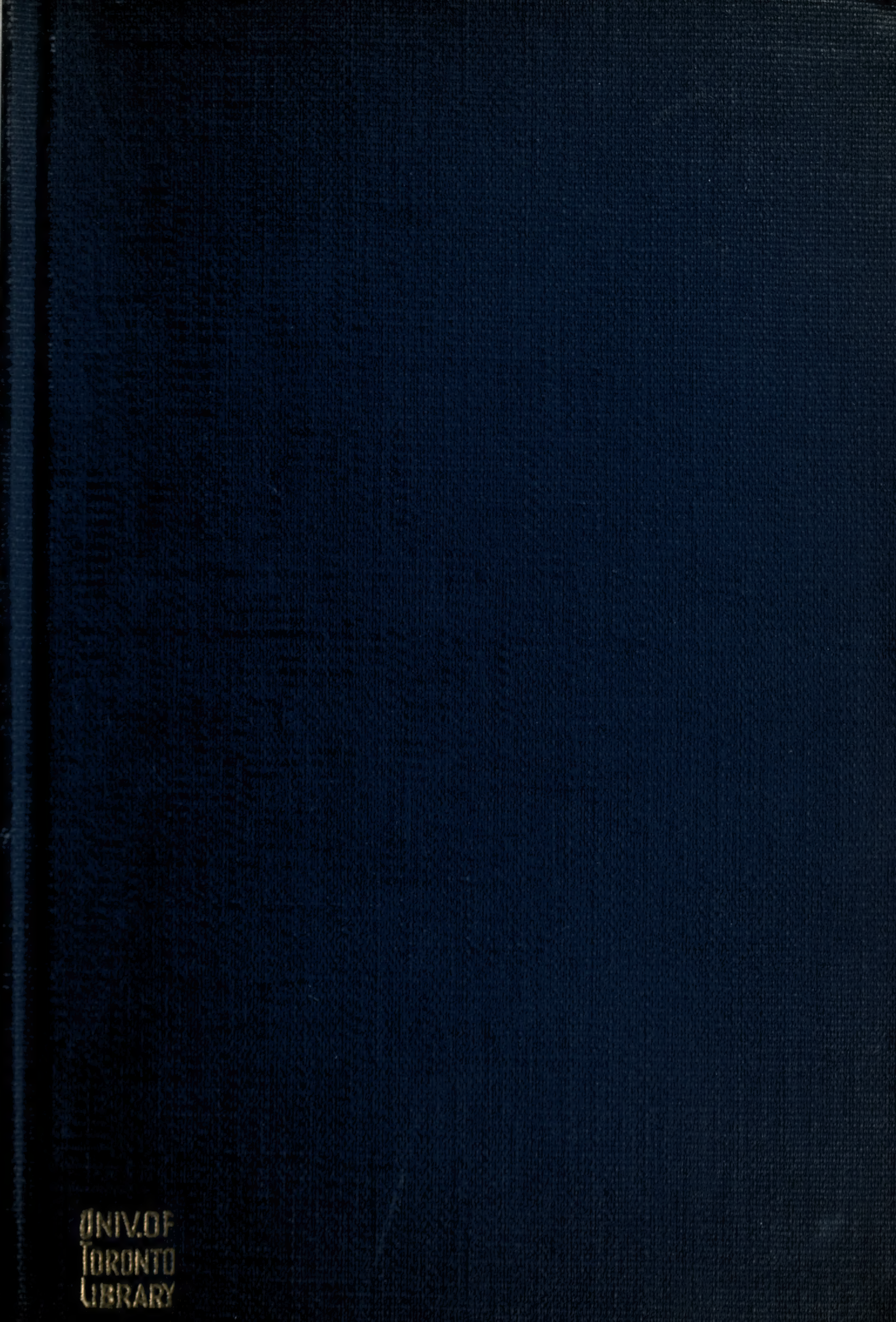
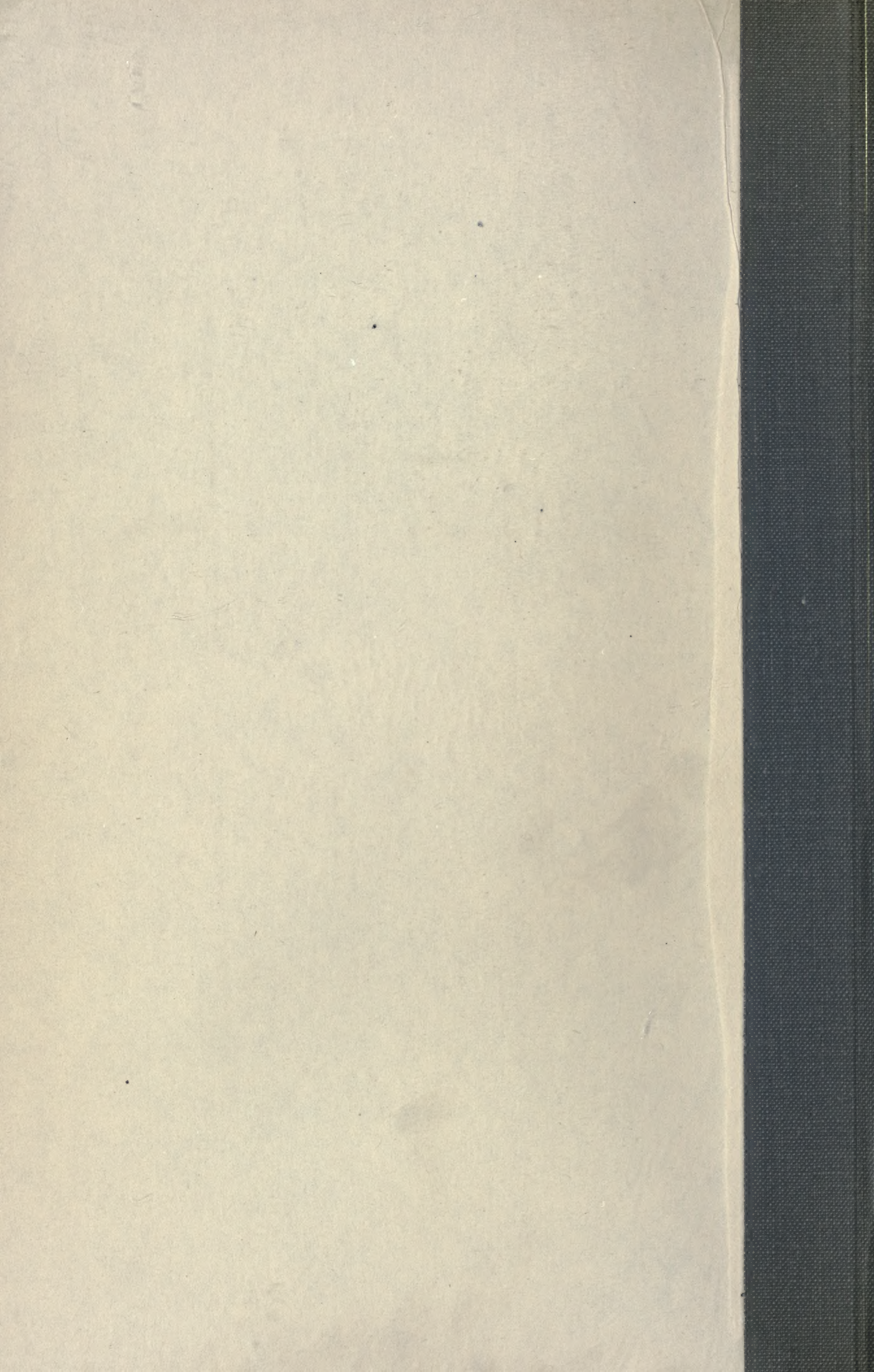
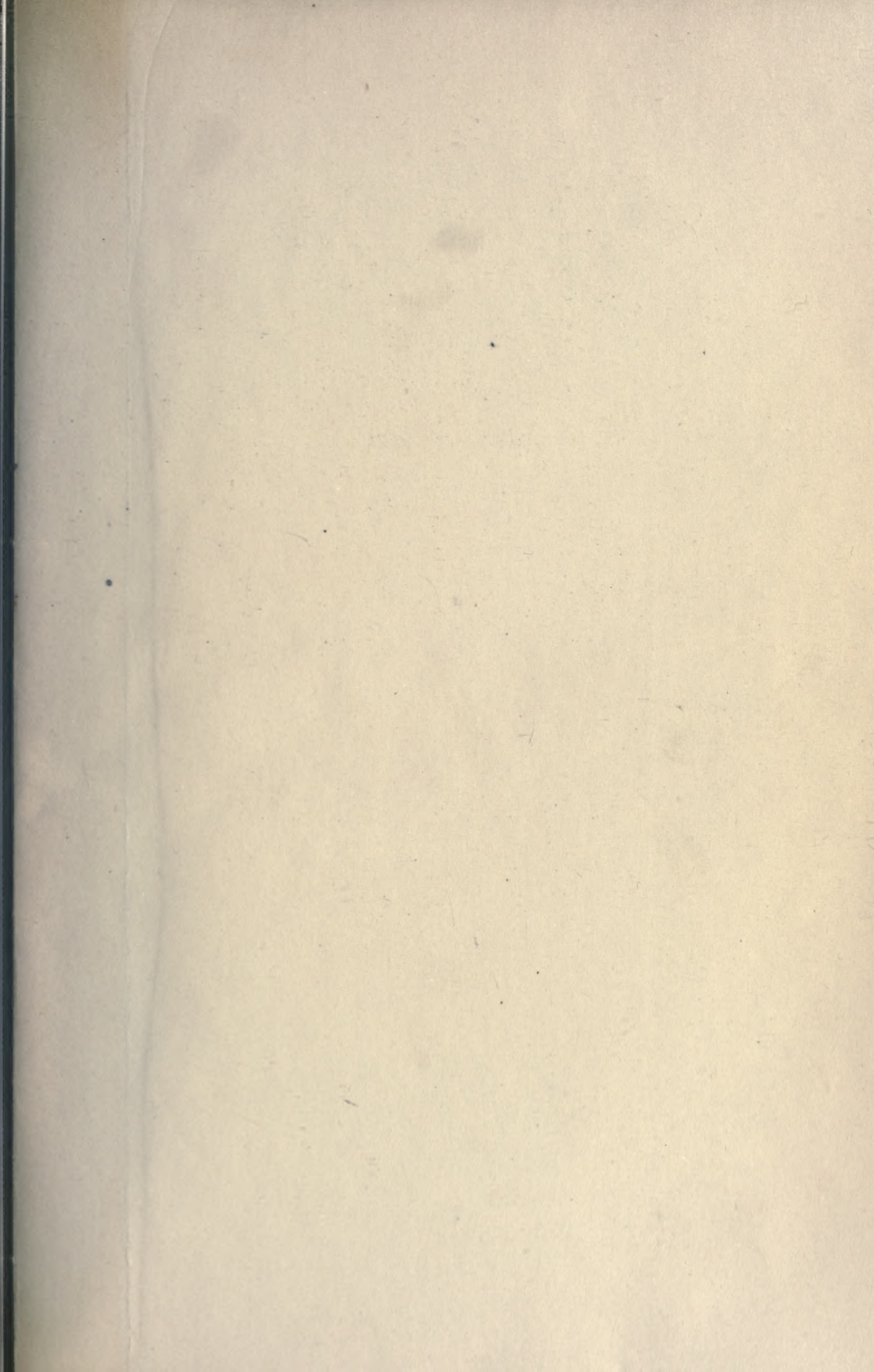
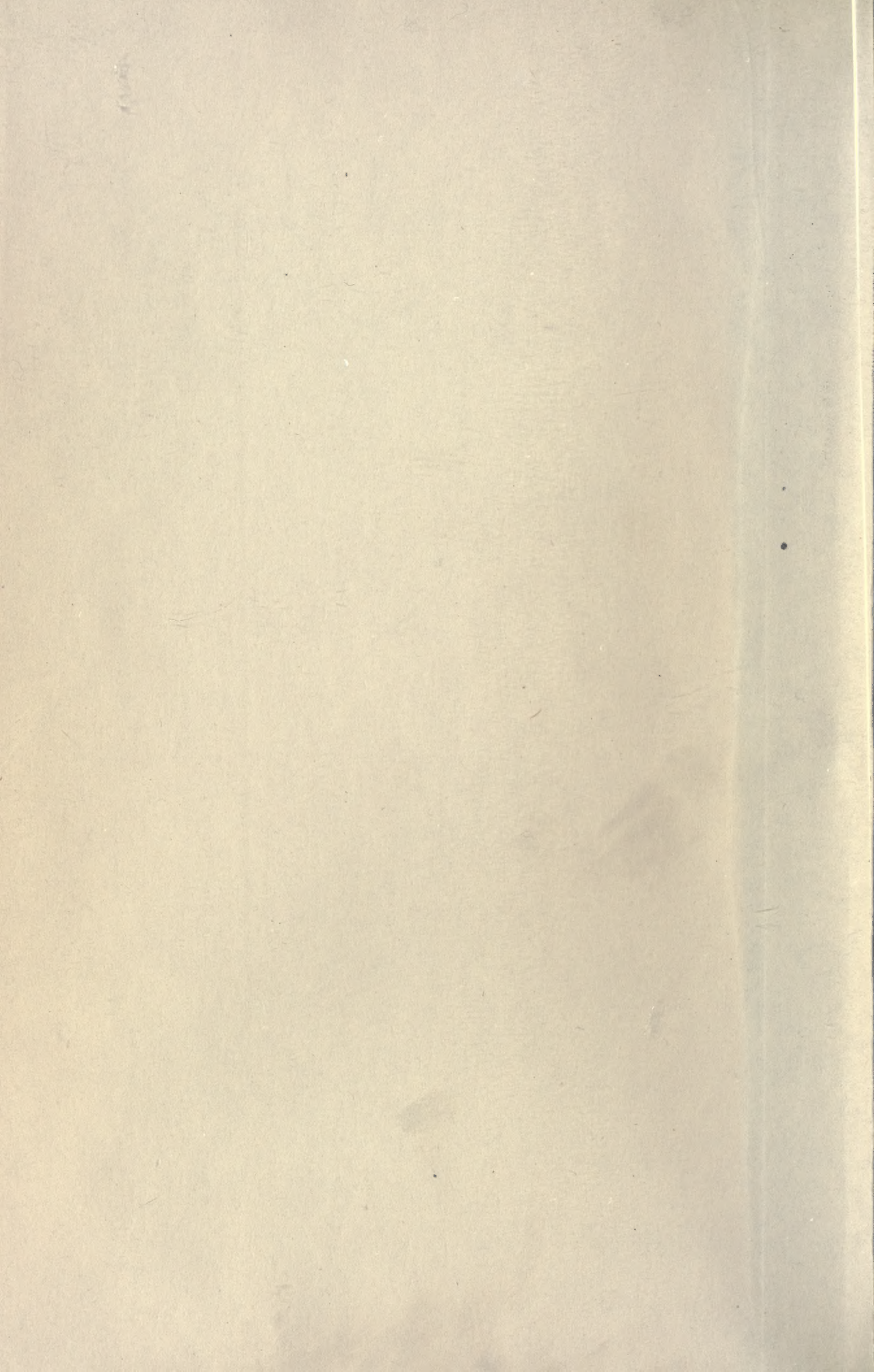
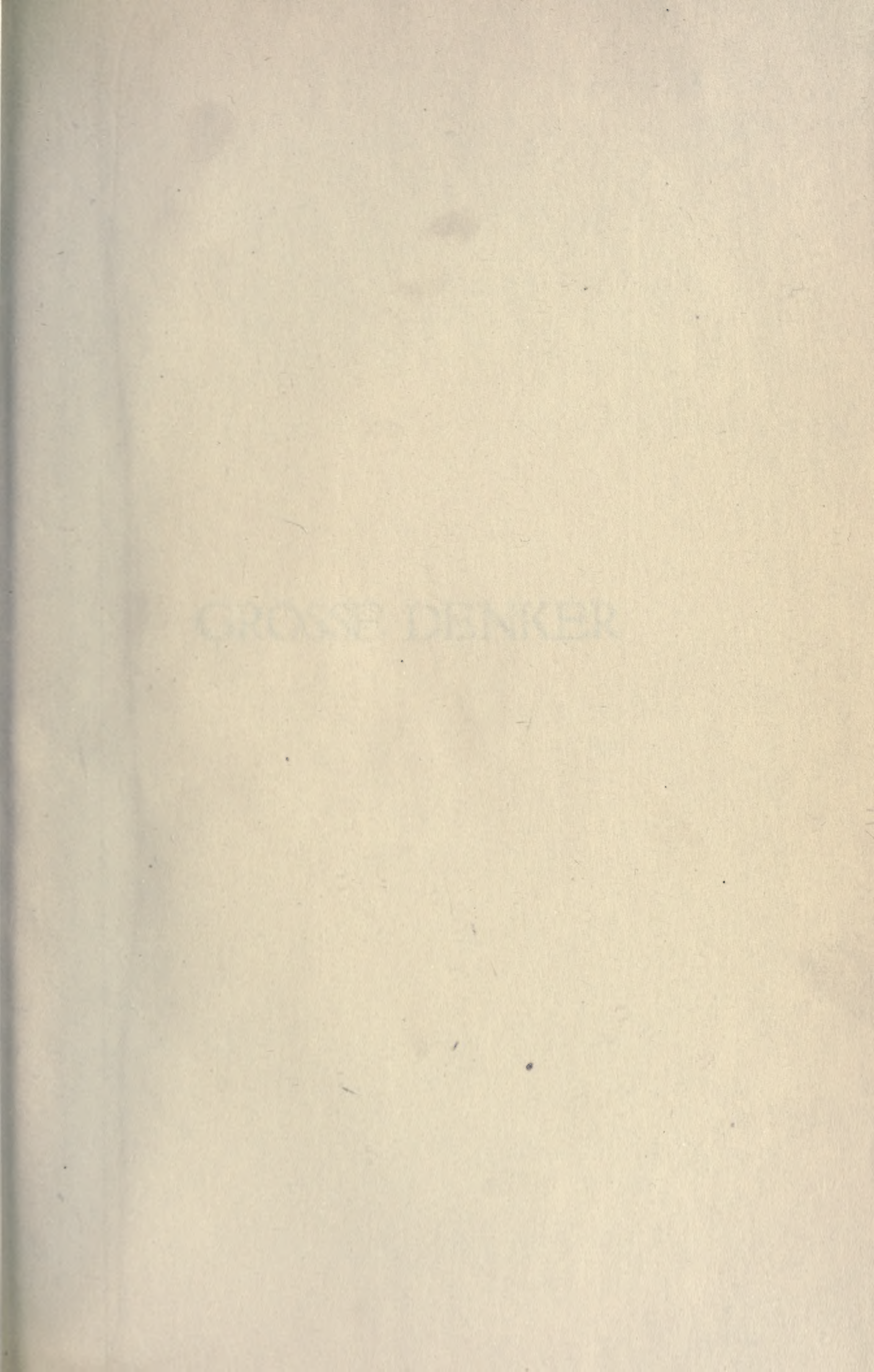

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY











GROSSE DENKER





GROSSE DENKER

UNTER MITWIRKUNG VON

E. VON ASTER
O. BAENSCH :/: M. BAUMGARTNER
:/: O. BRAUN :/: F. BRENTANO :/:
H. FALKENHEIM :/: A. FISCHER
M. FRISCHEISEN-KÖHLER
R. HÖNIGSWALD :/: W. KINKEL
R. LEHMANN :/: F. MEDIKUS
P. MENZER :/:/:/:/:/: P. NATORP
:/: A. PFÄNDER :/: R. RICHTER :/:
A. SCHMEKEL :/: W. WINDELBAND

HERAUSGEGEBEN
VON
E. VON ASTER

ZWEITER BAND

Verlag Quelle & Meyer, Leipzig

EINBAND UND BUCHAUSSTATTUNG
VON PROFESSOR GEORG BELWE
DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCH-
DRUCKEREI LEIPZIG

INHALTSVERZEICHNIS

SEITE

Privatdozent Dr. O. Baensch
SPINOZA 1

Professor Dr. W. Kinkel
LEIBNIZ 37

Privatdozent Dr. E. v. Aster
LOCKE / HUME 79

Professor Dr. P. Menzer
KANT 109

Professor Dr. F. Medikus
FICHTE 157

Dr. H. Falkenheim
HEGEL 185

Privatdozent Dr. O. Braun
SCHELLING 231

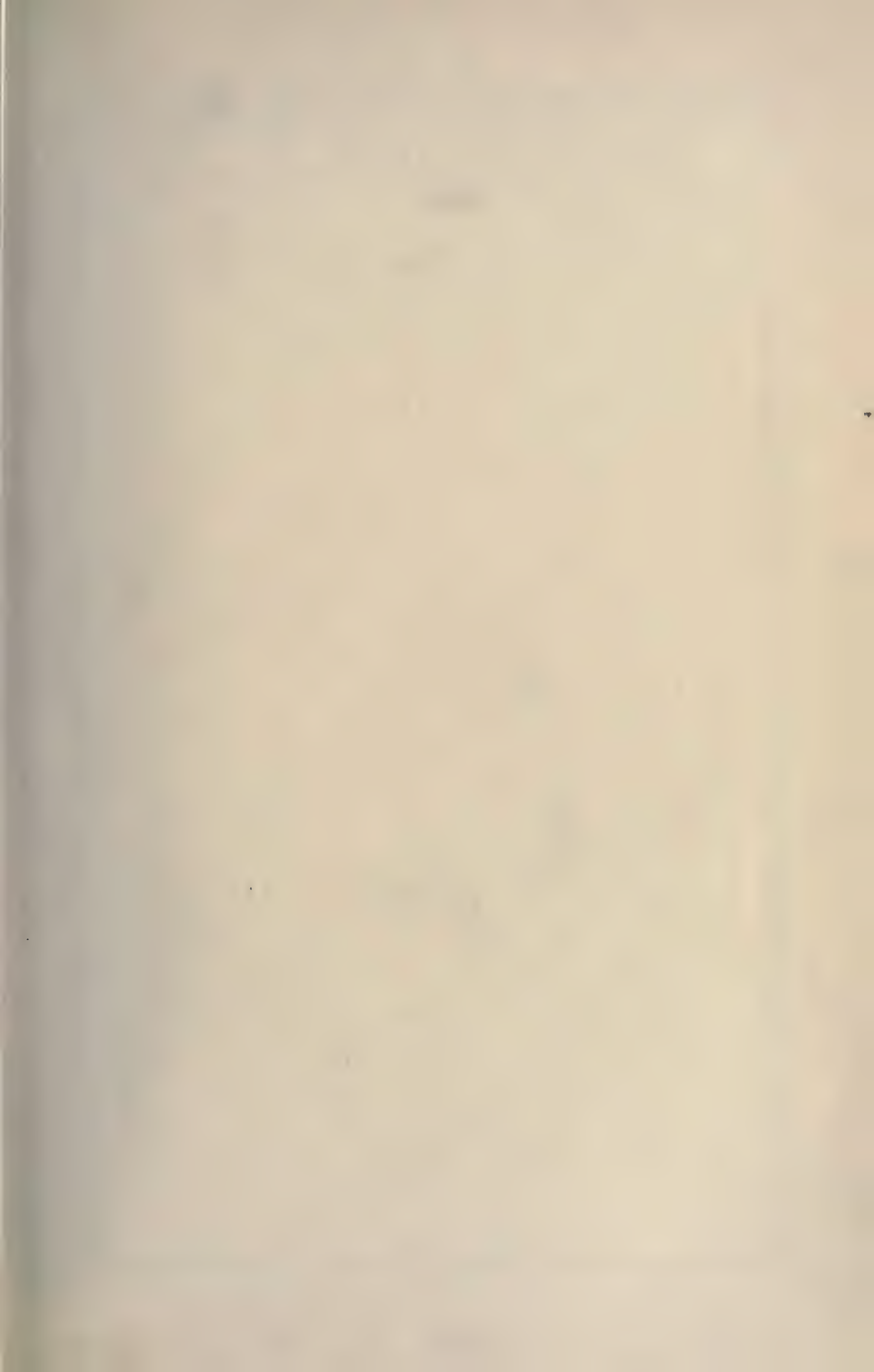
Professor Dr. R. Lehmann
SCHOPENHAUER 269

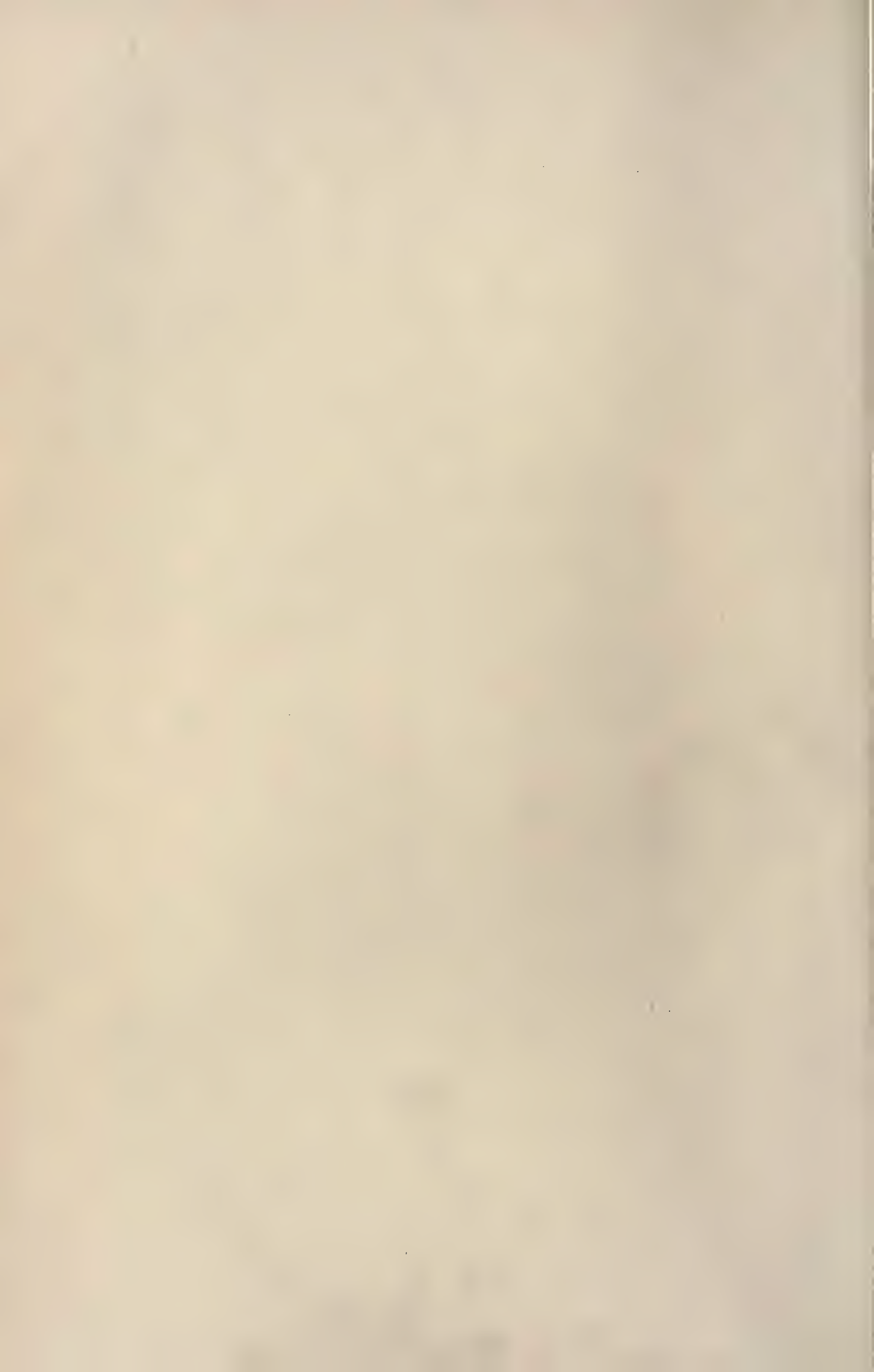
Professor Dr. R. Lehmann
HERBART 299

Professor Dr. A. Pfänder
NIETZSCHE 331

Geheimrat Prof. Dr. W. Windelband
DIE PHILOSOPHISCHEN RICHTUNGEN DER GEGENWART 361







SPINOZA



In der Philoſophie Spinozas hat der Geiſt der modernen Naturwiſſen-
ſchaft ſeine erſte und wohl auch großartigſte Abklärung zu einer meta-
phyſiſchen Welt- und Lebensanſchauung gefunden.

Das vornehmſte Ziel, dem die Naturwiſſenſchaft vom Beginne der
neueren Zeit an mit wachſender Bewußtheit zuſtrebte, war und iſt noch
heute die Feſtſtellung allgemeiner überall und immer giltiger Gesetze der
Dinge. Sie betrachtet deshalb die Wirklichkeit als einen großen in ſich
einheitlichen Zuſammenhang, in dem alles mit allem nach einſehbaren
Regeln innigst verbunden iſt. Unverbrüchliche Notwendigkeit beherrſcht
das Geſchehen, nach ewigen ehernen Geſetzen müſſen alle Dinge ihres
Daſeins Kreiſe vollenden; denn dieſe Geſetze ſind überall und immer die
ſelben, wie die Natur ſelbſt immer die ſelbe und ihre Wirkungskraft überall
eine und die ſelbe iſt. Daher ſind die Grundſchemata dieſer Betrachtung die
ſich gegenſeitig fordernden Kategorien der Subſtanzialität und der Cau-
ſalität. Die Welt erſcheint als eine ſich ewig gleich bleibende ſubſtanzielle
Einheit, deren wechſelnde Modifikationen ſich ſtreng cauſal aus einander
bedingen. Dieſe allgemeinen cauſalen Abhängigkeiten, aus denen ſich alles
individuelle Geſchehen zuſammenſetzt, heißt es rational zu durchdringen
und womöglich mathematiſch zu formulieren. Indem nun die Naturwiſſen-
ſchaft dieſe ihre cauſale, mathematiſch orientierte Methode auf alle Dinge
gleichmäßig anwendet, verlieren für ſie die mannigfachen Wertabſtufungen,
die wir aus den Bedürfniſſen des Lebens heraus und vermöge altehrwür-
diger Überlieferungen an ihnen wahrzunehmen glauben, ihren gegenſtänd-
lichen Charakter, ſie werden zu etwas bloß ſubjektivem; und ſo wenig
wie im eigentlichen Sinne gibt es noch metaphoriſch ein abſolutes oben
oder unten. Dies gilt zumal für den Menſchen: ſeine bevorzugte Sonder-
ſtellung, die ihn in der Natur gleichſam zu einem Staat im Staate gemacht
hatte, hört auf; er ſinkt herab zu einem Ding unter Dingen, das wie alle
andern den allgemeinen Regeln der Natur unterworfen iſt. Und dieſe In-
differenz der Naturwiſſenſchaft gegen die Werte, die nichts anderes iſt, als
die folgerichtige und ausſchließliche Durchführung des Cauſalgedankens,
bedeutet zugleich die Verbannung der Teleologie: es läßt ſich in der Natur
keinerlei teleologiſche Rangordnung antreffen; weder iſt der Menſch Ziel
und Sinn der Natur, noch iſt ihr Tun überhaupt zielſtrebig und planvoll;
ſie kennt keine Zwecke, in der toten Materie, im organiſchen Leben und
in den Tätigkeiten des Geiſtes, allenthalben zeigt ſie uns nur lückenloſe
Ketten von Urſachen und Wirkungen. Unter ſolchen Vorausſetzungen —
bei dem Mangel eines aufweisbaren Zweckes und Sinnes der Welt und
bei der Wertgleichgiltigkeit der Naturwiſſenſchaft — iſt es, wie ſich von
ſelbſt verſteht, nicht möglich, eine Ethik in der Form einer objectiven
Werttheorie zu begründen. Die auf naturaliſtiſcher oder ſpeziell natur-

wissenschaftlicher Basis aufgebauten Sittenlehren haben darum in mehr oder zumeist minder klarem Bewußtsein von dem subjektiven Einschlag in ihre Betrachtungsweise sich die Aufgabe gestellt, gewisse im natürlichen Causalverlaufe des menschlichen Lebens besonders deutlich ausgeprägte Richtungen zunächst rein ideal zu Ende zu denken, um dann dieses ideale Endglied, gegen das die causale Reihe zu convergieren scheint, als natürliches Ideal zu empfehlen und technische Regeln zu seiner Verwirklichung daraus als moralische Gebote abzuleiten. So gelangt die naturalistische Ethik entweder zum Utilitarismus, indem sie von der Tatsache ausgeht, daß wir die Lust der Unlust vorziehen, und daraufhin das größte Glück des Einzelnen oder der Gesamtheit dem Handeln zum Ziele setzt, oder sie verkündet als biologische Ethik die ungehemmte Entfaltung und möglichste Steigerung der natürlichen Lebenskraft, oder aber sie sieht, in ihrer edelsten Gestalt als humane Ethik, den Sinn des Menschenlebens in der Kultivierung und Erhöhung specifisch menschlicher Anlagen, wie etwa der Erkenntnis. Mit solchen Anschauungen verbindet sich dann schließlich gern — öfter tatsächlich vorhanden, als theoretisch ausgesprochen — eine innig verehrende und bewundernde Zuneigung zur Natur, zu ihr im Ganzen sowohl wie zu ihren einzelnen Erscheinungen, sofern sich in diesen das allgemeine Wesen der Natur wiederholt und offenbart.

Alle diese Züge finden wir in höchster Klarheit und unverwischt durch andersgerichtete Linien im Systeme Spinozas wieder. Während bei den beiden andern großen Systematikern des 17. Jahrhunderts, bei Descartes und Leibniz, die Naturwissenschaft nur einen zwar höchst bedeutsamen, aber eben doch nur Einen Faktor ihrer Weltauffassung ausmacht, während bei Descartes das stolze Bewußtsein der freien Persönlichkeit von ihrer Überlegenheit über die Natur, bei Leibniz das starke Gefühl für die teleologische Harmonie des Universums dem reinen Geiste des Naturalismus erfolgreichen Widerstand entgegensetzen, gibt Spinoza sich ihm ganz gefangen. Die Kategorien der Substanzialität und der Causalität sind in rücksichtslos consequenter einseitiger Ausbildung die bestimmenden Formen seiner Konstruktion des Weltgebäudes. Für die Freiheit des Willens ist bei ihm kein Platz und mit den schärfsten Waffen bekämpft er die Teleologie zu gunsten der Alleinherrschaft der mechanischen Causalität. Den Wertunterschieden von Gut und Schlecht, Verdienst und Verbrechen, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit usw. entzieht er mit unbekümmerter Hand alle Objektivität, und die menschlichen Handlungen und Triebe will er ebenso betrachten, als wenn, wie sein bekanntes Wort lautet, die Untersuchung es mit Linien Flächen und Körpern zu tun hätte. Seine Moralphilosophie aber, die sich ihrer subjektiven, anthropologisch bedingten Grundlegung wohl bewußt ist, vereinigt in genialer Weise die genannten Typen

der utilitariſtiſchen, biologiſchen und humanen Ethik, um ſich dann zuletzt, dieſe gewiſſermaßen über ſie ſelbſt hinaus vollendend, einen das ganze Syſtem religiös verklärenden myſtiſchen Abſchluß zu geben.

Begrifflich hat Spinoza ſeine Lehre im Anſchluß an den Carteſianismus und aus dieſem heraus entwickelt. Descartes hatte zum erſten Male wieder ſeit der Blüte der Scholaſtik ein umfaſſendes, philoſophiſches Syſtem aufgeſtellt, das zugleich die mittelalterlichen Denkerleiſtungen an Originalität und urſprünglicher Beziehung zu den Dingen ſelbſt unendlich überragte. In dieſem Syſtem hatte das chriſtliche Bewußtſein von der für ſich ſeienden Innerlichkeit der Seele und ihrer Abgeſchloſſenheit gegen die Natur ſich verbunden mit der modernen Auffaſſung dieſer Natur als eines ſich ſelbſt genügenden mathematiſch-mechaniſchen Zuſammenhanges rein quantitativ beſtimmter Körper, und beide Gedanken hatten ſich aneinander zu der zugeſpitzteſten Formulierung geſteigert, die ſie bis dahin erhalten hatten. Das Ergebnis war ein radikaler Dualismus zwiſchen geiſtigen und körperlichen Subſtanzen als Grundcharakter der ganzen geſchaffenen Welt; und dieſer Dualismus fand ſeinen deutlichſten Ausdruck darin, daß Descartes Schwierigkeiten hatte, einerſeits für die erkennende Seele überhaupt das Daſein der Körperwelt zu beweiſen, und andererſeits wiederum innerhalb dieſer Körperwelt die dort durch die Tatſachen bewieſene Wirkſamkeit der Seele verſtändlich zu machen. An dieſen problemſchwangern Dualismus der beiden Subſtanzenreiche iſt Spinoza herangetreten und hat ihn anfänglich ſo gut wie übernommen, dann aber umgeſtaltet und in dieſer neuen Form zugleich zu erhalten und aufzuheben geſucht in die ihm eigentümliche Gedankenbildung eines pantheiſtiſch-naturaliſtiſchen Monismus.

Als das die carteſianiſchen Begriffe in Fluß bringende Motiv wirkte dabei in ihm die Lehre der neuplatoniſchen Myſtik, die ihm durch die jüdiſchen Religionsphiloſophen des Mittelalters und durch die Kabbalah zuerſt nahe gebracht war, und die weiterhin ohne Zweifel durch die neoplatoniſierenden italieniſchen Naturphiloſophen, allen voran Giordano Bruno, von neuem bedeutenden Einfluß auf ihn gewonnen hatte, und zwar hier ſchon in der beſtimmten Richtung einer Verſchmelzung des myſtiſchen Gefühles mit der Vorſtellung der All-Natur. Im weſentlichen iſt das ſpinoziſtiſche Syſtem nichts anderes, als die gedankliche Fundierung des pantheiſtiſch-myſtiſchen Grundempfindens durch die Begriffe des Carteſianismus. Daneben fehlen natürlich nicht mannigfache Einwirkungen von andern Seiten: ſo haben z. B. die jüngere Scholaſtik und zumal der antike Stoicismus, wie ihn Juſtus Lipſius erneuert hatte, in der Lehre Spinozas deutliche Spuren hinterlaſſen; auch Bacon hat Spinoza, wenn auch zumeiſt nicht mit Zuſtimmung, geleſen, und der Anregung von Thomas Hobbes, dem großen Vorläufer des modernen Poſitivismus, verdankte er die Möglich-

keit, ſeine Affektenpſychologie und Rechtstheorie den Grundbegriffen ſeiner
Lehre aufs engſte anzuſchließen. Aber die ihm zum innigen religiöſen Er=
lebnis gewordene Gottesſchau der Myſtiker und die Bekanntſchaft mit der
Philoſophie Descartes ſind doch eigentlich die großen Tatſachen im Ent=
wicklungsgange Spinozas; ſeine Denkarbeit hat in der Hauptſache darin
beſtanden, dieſe beiden Traditionen miteinander ins Einvernehmen zu ſetzen.
Dieſe Ausgleichung hat er nun aber gewiß nicht in der äußerlichen Weiſe
eines bloßen Synkretiſten vollzogen, ſondern er hat dabei eine ganz außer=
ordentliche Kraft vereinheitlichender Logik und eine ſtaunenswerte begriff=
liche Erfindungsgabe bewieſen. Der Eindruck der großen logiſchen Konſe=
quenz, den das Syſtem Spinozas macht, beruht nicht ſo ſehr auf der nicht
immer einwandfreien Schlüſſigkeit der einzelnen Beweisgänge und Ablei=
tungen, als vielmehr in der fühlbaren Ausgerichtetheit aller verwendeten
Begriffe aufeinander: wie der Optiker ſeine Gläſer, hat der Philoſoph
ſeine Begriffe wieder und wieder zurechtgeſchliffen, um ſie aufs Haar zu
einander paſſend zu machen, und mag er dies auch nicht überall erreicht
haben, ſo iſt die dadurch herbeigeführte ſyſtematiſche Einheit ſeiner Phi=
loſophie doch ſo ſtreng und feſt, daß ſie nicht verfehlen kann, die mächtigſte
Wirkung auszuüben. Andererſeits mangelt ſeinem Werke allerdings, was
bei dieſer Herkunft aus der wenn auch noch ſo geiſtreich ausgeführten
logiſchen Durchdringung gegebener Vorausſetzungen wohl begreiflich iſt,
in etwas das urſprüngliche philoſophiſche Leben, wie es uns bei Descartes
und Kant ſo friſch anweht und wie es vor allen die Schriften Platons faſt
in jeder Zeile atmen. Wir bewegen uns hier in einer abſtrakteren At=
moſphäre, wir befinden uns den ewigen philoſophiſchen Problemen nicht
ſo unmittelbar von Angeſicht zu Angeſicht gegenüber, wie wenn wir uns
der Führung der genannten großen Denker anvertrauen. Descartes läßt
uns etwa die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele zuerſt ganz
allgemein in ihrer bleibenden Bedeutung und vollen Schwere empfinden,
ehe wir ſeine eigene beſondere Antwort darauf in Erwägung zu ziehen
haben. Spinoza gibt uns nur rein doktrinal ſeine Theorie, und ſehen wir
näher zu, ſo nimmt er die Frage ohne weiteres von Descartes auf, ja im
Grunde ſtellt er ſie ſich gar nicht: ihm kommt es nur darauf an, die im
groben Umriß von ihm akzeptierten carteſianiſchen Begriffe der Seele und
des Körpers mit den fundamentalen Begriffen und Tendenzen ſeines Sy=
ſtems in genaueſte Übereinſtimmung zu bringen; aber dieſe völlig hiſtoriſch
bedingte, nicht aus der Betrachtung der Dinge ſelbſt entſtandene und uns
daher gleichgiltig laſſende Aufgabe löſt er in der überraſchendſten Weiſe
durch die jedenfalls ſehr ingeniöſe und noch heute bedeutende Anhänger
zählende Theorie des pſychophyſiſchen Parallelismus. So iſt bei Spinoza
eigentlich nirgends die Problemſtellung intereſſant, wenigſtens nicht in der

Form, in der ſie ihn wirklich beſchäftigt hat; um ſo intereſſanter ſind dagegen ſeine Problemlöſungen. Dieſe bilden in ihrer Geſamtheit ein impoſantes Lehrgebäude von ruhig klarer Architektur, das ſo ſehr den Eindruck des Fertigen macht, daß wir uns unmittelbar gar nicht gedrungen fühlen, nach ſeiner Entſtehungsgeſchichte zu forſchen. Inſofern iſt Spinoza in der Tat wohl der hervorragendſte Vertreter des Dogmatismus zu nennen: der kritiſche Grübelſinn, der uns auffordert, an den inneren Bewegungen eines Denkers Schritt für Schritt teil zu nehmen, fehlt ihm gänzlich; aber ſein ſynthetiſches Vermögen iſt in bewunderungswürdiger Stärke entwickelt. Eine Periode der Philoſophie mit neuſchöpferiſcher Kraft zu eröffnen, gleichſam ab ovo anzufangen, wie es Descartes getan hatte, deſſen Begabung Kritik und ſynthetiſche Produktivität aufs glücklichſte in ſich vereinigte, hätte Spinoza wohl nicht vermocht. Wie Ariſtoteles oder Hegel gehört er zu den Geiſtern, die verknüpfen und vollenden. Darin freilich iſt er wahrhaft ein Meiſter und hat er Unvergängliches geleiſtet. Aber es war doch auch in nicht geringem Maße die beſondere Gunſt ſeiner geſchichtlichen Vorausſetzungen, die ihn befähigte, ein Syſtem zu geſtalten, das, ſo veraltet es auch im Einzelnen ſein mag, als Ganzes immer zu den großen Typen der Weltanſchauung gehören wird. Indem er mit der einzig dem göttlichen Urquell alles Seins in Liebe zugewandten Seele des Myſtikers das von Descartes in die Philoſophie aufgenommene naturwiſſenſchaftliche Denken ſich aneignete, wurde es ihm möglich, dieſes ungehindert ſich auswirken und zu reinſter Objektivierung gelangen zu laſſen. Die in ihrer gleichmäßigen Anwendbarkeit auf Großes und Kleines, Hohes und Niedriges ſich erweiſende nüchterne Gleichgiltigkeit der naturwiſſenſchaftlichen Betrachtung gegen die Werte und Wertgegenſätze in der Welt, und das warme und innige myſtiſche Gefühl widerſprechen einander nicht. Denn für das Gefühl des Myſtikers heben ſich die Dinge nach ihren beſonderen Beſchaffenheiten gar nicht von einander ab, erkennt er doch in ihnen allen nur das eine ſie durchſtrömende und tragende göttliche Weſen, in dem ihm jedweder Wert beſchloſſen liegt, und dem er ſeine ganze Liebe weiht. Man wird daher ſogar ſagen dürfen, daß das myſtiſche Gefühl, das alle Dinge aus gleicher Nähe umfaßt, die geeignetſte Gemütsſtimmung war, um aus ſich den Wagemut entſtehen zu laſſen, alle Dinge ohne Ausnahme und Unterſchied und ohne Reſpekt vor den traditionellen Wertungen und Wertabſtufungen der naturwiſſenſchaftlichen Methodik untertan zu machen. Aus ſeinem intenſiven religiös-myſtiſchen Fühlen hat Spinoza die Kraft geſogen zu ſeinen rückſichtsloſen begrifflichen Konſtruktionen, zu ſeiner Lehre von der einen ohne Verſtand und Willen wirkenden Subſtanz und zu ſeiner, nach geometriſcher Art kühl ausgeführten Abhandlung der menſchlichen Leidenſchaften. Wie die Myſtik von Alters her ſich gern zu der nüchtern-

ſten und kälteſten aller Wiſſenſchaften, der Mathematik, geſellt, ſo hat ſie durch Spinoza den an ſich ſo grauen und kimmeriſchen mechaniſtiſchen Naturalismus in ihrem feierlichen Glanze erſtrahlen laſſen. Sie zuerſt und allein in der neueren Zeit hat dieſem Naturalismus die Fähigkeiten eines wirklich großen und kühnen Denkers zur Verfügung geſtellt, und ihm ſo ſeine tiefſinnigſte und großartigſte Form geſchenkt.

Wenn Spinozas Philoſophie dem, der ſie Satz für Satz durchläuft, bei ihrer ſtarren manchmal geklügelt ſcheinenden Logicität und ihrem zu eigner fragender Überlegung nicht anregenden Doktrinarismus einen unlebendigen Eindruck macht, ſo verſchwindet dieſer Eindruck für den, der ſie im ganzen überſchaut: dann ſpricht aus ihr deutlich die lebendige Seele ihres Urhebers und wir empfinden die heiße aber in ruhigem und mildem Lichte leuchtende Glut des myſtiſchen Gefühles, aus dem ſie geboren iſt. Spinoza iſt bei aller theoretiſchen Veranlagung doch nicht vom rein theoretiſchen Intereſſe her zur Philoſophie gelangt. Das innerlichſte Motiv ſeines Denkens iſt die ethiſch-religiöſe Sehnſucht nach der höchſten Seligkeit im Genuße des höchſten Gutes. Die höchſte Seligkeit hat er zwar im Erkennen und in der Liebe des Erkennenden zu ſeinem Gegenſtande, der göttlichen All-Natur, erreicht, aber dieſe ſeine Erkenntnisfreude iſt nicht ſo naiv und urſprünglich, wie etwa bei Descartes; in ihr gelangt ein tiefer gelegener quälender Drang zur Befriedigung. Mit Recht hat Jacobi von Spinoza geſagt: »eine ſolche Ruhe des Geiſtes, einen ſolchen Himmel im Verſtande, wie ſich dieſer helle reine Kopf geſchaffen hatte, mögen wenige gekoſtet haben«. Die Vollkommenheit dieſer Befriedigung verdeckt uns ihre Herkunft. Aber ſie verrät ſie uns doch auch: ein bloß theoretiſcher Geiſt kann es ertragen, wenn immer neue ungelöſte Probleme emportauchen, ja er wird an einem ſtets erneuerten Frage-Antwortſpiel leicht ein beſonderes Vergnügen finden. Das ethiſche Streben aber braucht ein rundes klares Wiſſen. Iſt daher ſein Träger eine zugleich theoretiſch geſtimmte Natur und dabei eine Perſönlichkeit großen Stils, ſo wird ihm nur der Verſuch Genüge tun, das Ideal der Wiſſenſchaft — das damals das ſyſtematiſch vollendete Weltbild war — wenigſtens der allgemeinen Form nach in endgültiger Weiſe zu verwirklichen, um ſich danach ſeinen Ort und ſein Ziel zuverläſſig beſtimmen zu können. Und ſo weiſt gerade die Fertigkeit und Abgeſchloſſenheit ſeiner Lehre, die nichts zu fragen übrig läßt, ebenſo wie ihre ſichtlich ethiſche Orientation darauf hin, daß Spinoza ihrer moraliſch bedurfte, daß die Ruhe ſeines Geiſtes eine im Kampfe mit der Leidenſchaft erworbene Ruhe war. In ſeinem äußeren Leben iſt dieſer Kampf indeſſen kaum wahrnehmbar geworden. Er hat ihn ſtill in ſeinem Herzen ausgekämpft und die Welt hat nur die hohe Sicherheit des Sieges erblickt. Aber Zeuge dafür, daß er ſtattgefunden hat, ſind ſeine ganz auf den Widerſtreit

zwiſchen der Vernunft und den Affekten aufgebaute Ethik und die Selbſtbekenntniſſe in der Einleitung zu ſeinem Traktat über die Verbeſſerung des Verſtandes. Zwar folgt er im Plan ſeiner Ethik der allgemeinen Richtung der damaligen vom Stoicismus beeinflußten Zeit, und ſollen die Selbſtbekenntniſſe nicht eigentlich ſeine ganz individuellen Erlebniſſe, ſondern die typiſche ſittliche Entwicklung des Menſchen überhaupt ſchildern; doch iſt es zweifellos und verſteht ſich von ſelbſt, daß in beidem ſein inneres Weſen ſelbſt charakteriſtiſch zu Tage tritt, und daß beſonders die Einleitung in den Traktat uns auch höchſt perſönliches zu berichten hat. Dort erzählt er uns in bewegter Schilderung, wie er zu der ſchmerzlichen Einſicht in die Unſicherheit und Nichtigkeit der gewöhnlichen Inhalte menſchlichen Lebens und Strebens, als da ſind Sinnenglück, Reichtum und Ehre, gelangt ſei, wie er ſich dann in ſeiner Verzweiflung auf die Suche nach einem echten und wahren Gute begeben habe, das das Gemüt ganz und gar erfülle und auf ewig befriedige, und wie er nach manchen Anfechtungen und Irrungen dies höchſte Gut und mit ihm das Heil ſeiner Seele endlich gefunden habe: in der »Erkenntnis der Einheit der Seele mit der ganzen Natur«.

* * *

Baruch de Spinoza iſt als Sohn jüdiſcher Eltern, die um ihres Glaubens willen die Heimat Spanien verlaſſen hatten, am 24. November 1632 in Amſterdam geboren worden. Anfänglich zum Kaufmann, dann zum Rabbiner beſtimmt, nahm er in ſeinem ſich früh mächtig entwickelnden Denken bald eine ſo ſelbſtändige und von der eifrigſt gehüteten religiöſen Tradition, innerhalb deren er lebte, ſo abweichende Richtung, daß die jüdiſche Gemeinde ihn trotz ſeiner ruhigen Art in ihrer Mitte nicht mehr dulden mochte: am 27. Juli 1656 wurde der große Bann über ihn verhängt und er aus der Synagoge ausgeſtoßen. Damit ſchied er auch aus der Gemeinſchaft aus, der er durch ſeine Geburt angehörte, der er ſich aber innerlich längſt entfremdet hatte; für immer wandte er ſich vom Judentume ab und er hat von der Zeit an ſogar jeden Umgang mit ſeinen Stammesgenoſſen gemieden. Zum Chriſtentum iſt er nicht übergetreten, und wenn er ſich Benedictus nannte, ſo hat er ſeinen Vornamen nur nach der Sitte der Zeit ins Lateiniſche überſetzt. In ſeinen Anſichten fühlte er ſich allerdings der ſehr freien proteſtantiſchen Sekte der Kollegianten naheſtehend, bei der er verkehrte und unter deren Mitgliedern er ſich Freunde erwarb: mit ihnen ſah er in dem Geiſte Chriſti die reinſte Offenbarung der göttlichen Weisheit und Liebe. Aber die chriſtlichen Dogmen lehnte er ab: daß Gott Menſch, alſo die Subſtanz Modus geworden ſei, erſchien ihm ebenſo ungereimt, wie wenn jemand ſagen wollte, »der Kreis habe

die Natur des Quadrates angenommen.« So hat er keine poſitive Religion
bekannt, er, der »gotttrunkene« Mann, in ſeiner ruhigen Vorurteilsloſig-
keit dem Zeitalter, dem er angehörte, um Jahrhunderte vorauseilend. Nach
ſeiner Verbannung hat Spinoza, ganz auf ſich allein angewieſen, an ver-
ſchiedenen Orten ein zurückgezogenes, den Studien gewidmetes Leben ge-
führt. Seinen Unterhalt verdiente er vornehmlich durch Erteilung von
Privatunterricht, z. T. auch durch das Schleifen optiſcher Gläſer, damals
eine Lieblingsbeſchäftigung modern-naturwiſſenſchaftlich gebildeter Männer,
die unter andern auch Descartes gelegentlich betrieben hatte. Später ſetzte
Jan de Witt ihm eine kleine Staatspenſion aus, die ſeinen beſcheidenen
Bedürfniſſen genügte. So lebte er, »mit wenigem zufrieden«, und nur zur
Anſchaffung wertvoller Bücher hat er größere Aufwendungen gemacht.
Im Jahre 1660 verließ er ſeine Vaterſtadt Amſterdam und zog nach dem
Dorfe Rijnsburg bei Leiden, um ſich dort ungeſtörter ſeinen wiſſenſchaft-
lichen Arbeiten hingeben zu können. Dort hat er wohl den erſten noch
ſehr rohen Entwurf ſeiner Philoſophie niedergeſchrieben und ihn dann
unter ſeinen Amſterdamer Freunden zirkulieren laſſen: den ſogenannten
Tractatus brevis. Er wollte ihn bald zum Druck fertigſtellen und zuſammen
mit einer methodologiſchen Einleitung herausgeben. Bei der Abfaſſung
dieſer Einleitung, die uns als das Fragment des Tractatus de intellectus
emendatione erhalten iſt, kam es ihm aber in den Sinn, ſein Syſtem in die
geometriſche Form zu kleiden und ſo unterblieb die Veröffentlichung einſt-
weilen. Äußere Veranlaſſung bewirkte es, daß er damals eine zu Lehr-
zwecken von ihm ausgeführte geometriſche Darſtellung des Inhalts der
beiden erſten Bücher der carteſianiſchen Prinzipien erſcheinen ließ nebſt
einem aus dem gleichen Grunde verfaßten Anhang, der unter dem Titel
Cogitata Metaphyſica die Grundbegriffe der Ontologie vom Standpunkt
der carteſianiſchen Neuſcholaſtik aus erläutert. Dieſe Schrift war es, die
ihm im Jahre 1673 einen ehrenvollen Ruf an die Univerſität Heidelberg
verſchaffte, den er jedoch, um ſich die für ſeine wiſſenſchaftliche Tätigkeit
unentbehrliche Ruhe zu erhalten, ablehnte: die Freiheit des Philoſophierens
war ihm zwar zugeſichert worden, doch erwartete man von ihm, daß er
ſie »nicht mißbrauchen werde.« Im Jahre 1663 verlegte er ſeinen Wohn-
ſitz nach Voorburg beim Haag. Dort gewann er ſich die Freundſchaft des
leitenden holländiſchen Staatsmannes, des großen Jan de Witt. Als deren
Frucht haben wir den Tractatus theologico-politicus zu betrachten. Dieſer
ſollte der Regierung de Witts in ihren Kämpfen mit der herrſchſüchtigen
calviniſtiſchen Geiſtlichkeit zu Hilfe kommen. Aber das urſprünglich nur
als politiſche Tendenzſchrift geplante Werk wuchs ſich aus zu einer groß-
artigen Verteidigung der Denk- und Glaubensfreiheit im freien Staate
gegen die Anmaßung einer die Obrigkeit befehdenden und von ihr Füg-

ſamkeit verlangenden Kirche. Das Merkwürdigſte in dem Buch iſt Spinozas Unterſuchung der literariſchen Herkunft des Alten Teſtaments, in der er als einer der erſten auf dieſes die Grundſätze der ſtrengen Wiſſenſchaft an= wandte, wobei er viele Ergebniſſe der modernen Bibelkritik vorweg= genommen hat. Er ſtellt ſich in der Hauptſache auf den Boden ſeiner Weltanſchauung, doch verſchweigt er ſeine radikalſten Lehren und paßt ſich auch im Ausdruck möglichſt den damals landläufigen Anſchauungen an, nicht aus Furcht, ſondern um der Verbreitung der Schrift, die doch um ihres Zweckes willen viel geleſen ſein wollte, nicht von vornherein die größten Hinderniſſe in den Weg zu legen. Im Jahr 1670 ſiedelte er nach dem Haag ſelber über und ließ von dort aus den theologiſch=politiſchen Traktat anonym in die Welt hinausgehen, wo deſſen immerhin ſehr freie Anſichten und Tendenzen alsbald Stürme der Entrüſtung entfeſſelten, ohne daß indeſſen der unter dem Schutze de Witts lebende Philoſoph darunter zu leiden gehabt hätte. Wenige Jahre ſpäter traf ihn der härteſte Schickſalsſchlag, den er als reifer Mann erfahren hat: die ſchreckliche Er= mordung ſeines Freundes Jan de Witt durch den erregten Pöbel. Er hat dies Ereignis nur ſchwer verwunden. Glücklicherweiſe ward ſeine äußere Lage dadurch nicht verändert, er blieb unbehelligt und verlor nicht einmal ſeine Penſion. Ruhig arbeitete er fortab an ſeinen Werken, mit wenigen Freunden verkehrend, nur hin und wieder von auswärts den Beſuch her= vorragender Männer empfangend, denen ſein mittlerweile entſtandener großer Ruf zu Ohren gekommen war, und unter denen wir Tſchirnhaus und Leibniz finden. Nach und nach hat er ſo ſein Syſtem vollenden können, das nunmehr den ſeinem Inhalt einzig gemäßen Titel Ethik er= hielt. Er wollte es im Jahre 1675 veröffentlichen, mußte dies aber wieder aufgeben, da auf das Gerücht hin, daß ein neues Buch von ihm erſcheinen ſollte, die Theologen alsbald gegen ihn mobil machten. Zu einem zweiten Verſuch ſollte es nicht mehr kommen. Im Alter von 44 Jahren iſt Spinoza am 20. Februar 1677 an der Schwindſucht ſanft geſtorben. Bald nach ſeinem Tode gaben ſeine Freunde das nachgelaſſene Hauptwerk, wie er gewollt, ohne Angabe ſeines Namens heraus, zugleich mit den Fragmen= ten des Tractatus politicus, eines Compendiums der hebräiſchen Gram= matik, und mit einer Sammlung ſeiner Briefe. Von einer Algebra und einer ausführlichen Darſtellung der Naturphiloſophie, die er plante, hat ſich nichts erhalten.

Goethe hat von der Friedensluft des Spinozismus geſprochen. Es liegt auch über Spinozas Leben eine große, faſt heilige Ruhe ausgebreitet. Nur wenige Ereigniſſe haben darein tiefer eingreifen können, und ſelbſt ſie hatten nicht die Macht, die ſtille aber keineswegs kalte Gleichmäßigkeit ſeines vernunftbeherrſchten Weſens zu ſtören. Spinoza gehörte zu den

willensſtarken Naturen beſonderer Art, die, um ihre Energie auszuwirken, der zuverläſſigen Einſicht in das Gute und Richtige bedürfen und ohne dieſe nichts ſind. Seine außerordentliche Intelligenz, deren einſeitig ſyſtematiſcher, ja doktrinaler Grundzug ihm hierbei aufs glücklichſte zu ſtatten kam, hat es ihm möglich gemacht, ſeine Weſensanlage zu ihrer vollen Höhe emporzuentwickeln. Die Erkenntnis durchdrang ſeine ganze Perſönlichkeit und verlieh ihm jene innerlichſte ſichere Kraft und Überlegenheit, die alle Zufälle des individuellen Geſchicks weit unter ſich ſieht und, einmal errungen, die Freiheit gewährt, ſich in geläuterter, lebenbejahender Liebe der Welt wieder zuzuwenden. Wie nach ſeiner Auffaſſung Wille und Verſtand dasſelbe ſind, ſo war die Reinheit und Hoheit ſeines Charakters eins mit der Größe ſeiner Lehre.

* * *

Spinozas Philoſophie iſt nach ihrem reinſten Weſen kein Syſtem von Begriffen, ſondern ein Erlebnis, oder vielmehr ein alle einzelnen Erlebniſſe, und ſeien es die geringſten, in ihrer Geſamtheit und gleichmäßig in ſich aufnehmendes ewiges Erleben; ſie iſt die ſich an der Wahrnehmung aller Dinge entzündende und ſie beherrſchende myſtiſche Intuition des Hervorgehens der Welt aus Gott. Der rationale Erkenntniszuſammenhang, als der ſie ſich in ſeinen Werken darſtellt, gibt uns einen bloßen Abglanz ihrer wahren Geſtalt, die über alle Begriffe hinaus nichts anderes iſt, als ein ſeliges Schauen. Doch kann die rationale Erkenntnis zu dieſem höchſten Wiſſen wohl anleiten und ſich darin umſetzen. Das iſt gerade die Eigenart der ſpinoziſtiſchen Myſtik, daß ſie für das myſtiſche Schauen weder ein beſonderes Inhaltsgebiet abgrenzt, noch es in Widerſpruch ſetzt zu den Kategorien des Verſtandes. Nur bleibt die rationale Erkenntnis, obwohl ſie ſachlich dasſelbe ausdrückt, mit ihren ſchwierigen, oft große Umwege nehmenden Deduktionen hinter ihm an Klarheit und zwingender Macht über die Seele weit zurück. Unterdeſſen iſt ſie doch die einzig mögliche Form für die Mitteilung und litterariſche Fixation. So hat ſich Spinoza als Schriftſteller ihrer bedienen müſſen und auch wir werden in der Wiedergabe ſeiner Philoſophie der Ordnung ihrer logiſchen Ableitungen zu folgen haben.

Dieſe unterſcheidet ſich nun in einem weſentlichen Punkte von der des carteſianiſchen Syſtems. Zwar gehen auch bei Spinoza wie bei Descartes der Lehre von Gott und der Welt nach ihrer phyſiſchen und pſychiſchen Seite allgemeine Erwägungen über die Erkenntnis und ihre Methode voran. Jedoch haben ſie hier nicht die ſchwer wiegende Bedeutung einer erkenntnistheoretiſchen Grundlegung. Eine ſolche mußte Spinoza vielmehr bei näherer Betrachtung faſt überflüſſig dünken.

Allerdings bekämpft er nicht Descartes' Ausgang vom allgemeinen Zweifel und dessen Überwindung durch die Selbst- und Gotteserkenntnis. Aber die Lösung der Aufgabe, die Descartes so große Mühseligkeiten bereitet hatte, ist von dem jüngeren Denker schnell vollbracht. Darin ist Spinoza mit seinem großen Vorgänger einer Meinung: die klare und deutliche Erkenntnis Gottes beseitigt die Furcht vor einem täuschenden Dämon von höchster Macht und unterbindet ein für alle Mal den Zweifel an unsern klaren und deutlichen Ideen überhaupt. Mit der Erkenntnis Gottes aber ist für ihn alles gewonnen: denn nach Spinozas kühner Denkweise ist die Philosophie in ihrem ganzen Umfang an keiner Stelle etwas anderes, als ein vollständiger und ununterbrochener Zusammenhang klarer und deutlicher Ideen, der den zu Anfang gründlich verscheuchten Zweifel nie und nirgend wieder aufkommen läßt. Es gibt in ihr keinen Hiatus irrationalis, der zu erneuten Bedenken Anlaß werden könnte. Im Systeme Descartes hatte vor allem der Beweis für die Realität der Außenwelt noch einmal einen solchen Hiatus zu überbrücken gehabt. Von der Selbstgewißheit des Geistes, von der Erkenntnis Gottes und der durch sie begründeten Zuversicht in die klaren und deutlichen Ideen aus war für Descartes die Existenz der Körper nicht mit logischer Notwendigkeit zu demonstrieren gewesen. Den Glauben an sie basierte er auf einen unwiderstehlichen, aber unvernünftigen Trieb, dem der Geist sich nur kraft seiner sichern Überzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes anvertrauen dürfe. Spinoza glaubt der Berufung auf einen solchen Trieb entraten und auch hier die Forderungen der streng beweisenden Logik befriedigen zu können. Gerade in der Irrationalität der Annahme einer Außenwelt aber hatte ein Hauptmotiv des cartesianischen Zweifels gesteckt, und so begreift es sich, wie dieser für Spinoza seinen eigentlichen Stachel verlieren mußte. Zwar bleibt auch für ihn die eine Voraussetzung des Zweifels an den äußeren Dingen bestehen, die Voraussetzung von dem körperlosen Fürsichsein der Seele, von der reinen Immaterialität des Bewußtseins und aller seiner Zustände; und so kann auch er die Gewißheit der Seele von sich selbst nicht unmittelbar zu einer Gewißheit vom Dasein der räumlichen Welt außer ihr erweitern: auch er bedarf des Weges über die Gottheit. Aber für ihn ist dieser Weg rational geebnet. Descartes dem Christen und Vertreter der Freiheit war Gott ein aus Willkür handelndes persönliches Wesen, und die Erschaffung der Welt und der Körper daher ein der Vernunft undurchdringliches Wunder. Spinoza sieht in Gott die wirkende Naturkraft, die alle Dinge mit verstehbarer Notwendigkeit aus sich hervortreibt und mithin, wie die Seelen-, so auch die Körperwelt. Die Realität der Außendinge ergibt sich aus der Gotteserkenntnis von selbst und hört damit auf ein centrales Problem zu sein. Und nicht nur sie, auch

ſchon vorher verliert gleichfalls die Selbſtgewißheit der Seele die überragende Bedeutung, die ihr Descartes beigelegt hatte, ſo wenig andererſeits Spinoza ſie beſtreiten will, wie denn auch er ſie gegen die Skeptiker geltend macht. Aber da die Erkenntnis der Wirkung von der Erkenntnis der Urſache abhängt und dieſe einſchließt, ſo iſt die volle klare Selbſterkenntnis ohne die Gotteserkenntnis, die ſie erſt urſächlich verſtändlich macht, nicht möglich und enthält dieſe zugleich und als logiſche Vorausſetzung in ſich. Auch für Descartes war ja die Gotteserkenntnis bereits in die Selbſtgewißheit der Seele eingeſchmolzen. Bei Spinoza tritt ſie nun aber mit ſtrahlendſter Klarheit hervor, und die Gewißheit von uns ſelbſt wurzelt in der Erkenntnis Gottes ganz ebenſo und iſt daher eigentlich garnicht größer, als die Gewißheit von allen übrigen Dingen, die wir klar und deutlich einſehen. Der Gottesgedanke allein vertreibt den Zweifel, er iſt die Quelle jeder Gewißheit, er ſteht daher, alles weitere tragend und beherrſchend, an der Spitze der Philoſophie.

Es iſt daher die Aufgabe des Denkens, zunächſt die Erkenntnis Gottes zu ſichern und dann die Erkenntnis aller anderen Dinge aus der erſten Erkenntnis abzuleiten. So ſchmiegt ſich die Reihe der Erkenntniſſe der Reihe der Dinge unmittelbar an, und das Syſtem der Wiſſenſchaft hat nichts anderes zu tun, als das Hervorgehen der Welt aus dem göttlichen Urprinzip im Begriffe zu wiederholen. Durch dieſen großartigen Gedanken, der das Ideal der ſyſtematiſchen Einheit unſeres Wiſſens in eins ſetzt mit der realen Einheit des Kosmos, hat Spinoza vornehmlich ſeine mächtige Wirkung auf die Denker des deutſchen Idealismus ausgeübt, auf Fichte, auf Schelling und auf Hegel.

In der Art der Auffaſſung dieſes Erkenntniszuſammenhanges aber zeigt ſich Spinoza durch und durch als der Sohn ſeiner Zeit, indem er deren hervorragendſte wiſſenſchaftliche Tendenz auf ihren Gipfel führt. Dieſe war die Folge der modernen mathematiſchen Mechanik, in der ſich das bisher faſt ganz abſtrakt gebliebene mathematiſche Wiſſen mit der realwiſſenſchaftlichen Erkenntnis zu überraſchendſter Fruchtbarkeit verbunden hatte. Nun ſchien es, als ob die Mathematik und zumal die an Anwendungsmöglichkeiten zunächſt reichſte mathematiſche Disziplin, die Geometrie, den Schlüſſel zur Löſung aller Welträtſel an die Hand geben müſſe. So hatte Descartes, ſelbſt Erfinder der analytiſchen Geometrie, bereits ganz im methodiſchen Geiſte der Mathematik philoſophiert. Indeſſen bildete ſeinen materialen Überzeugungen gemäß die Wirklichkeit nicht die Form geſchloſſener rationaler Einheit, die ſie geeignet gemacht hätte, zum Gegenwurf einer univerſalen geometriſchen Methodik zu dienen. Spinoza konnte von ſeinen Vorausſetzungen aus die Konſequenz in voller Schärfe ziehen; er konnte verſuchen, anſtelle der bei Descartes gegebenen einzelnen,

Gott, die Körper oder die Seele betreffenden feſteren oder loſeren Demonſtrationsketten eine einzige allumfaſſende ſtreng methodiſche Einheit nach dem Vorbilde der Geometrie zu ſetzen. Den Zuſammenhang der Dinge, wie den Zuſammenhang der Erkenntniſſe ſtellt er ſich demnach in der Weiſe der geometriſchen Bedingtheiten vor: aus der Weſenheit Gottes folgen ſeine Eigenſchaften und folgen weiter alle Dinge »wie aus der Weſenheit des Dreiecks folgt, daß ſeine drei Winkel gleich zwei Rechten ſind«.

In ſeiner Anwendung der geometriſchen Methodik hält Spinoza ſich an das Beiſpiel des Euklid, des großen griechiſchen Syſtematikers der Geometrie, der dieſe ſpeziell in der ſynthetiſchen Methode entwickelt hatte. Descartes hatte der analytiſchen Methode den Vorzug gegeben, die ſich bei ſeinen eignen geometriſchen Arbeiten ſo erfolgreich gezeigt hatte. Dieſe analytiſche Methode iſt der Weg der Forſchung; ſie unterſucht, welche Bedingungen gegeben ſein müſſen, wenn die aufgeworfenen Fragen ſollen beantwortet werden können, indem ſie die ihrer allgemeinen Geſtalt nach vorſchwebende Löſung auf die darin enthaltenen Unbekannten zergliedert. Sie beginnt deswegen zweckmäßig bei den Grundfragen, für die ſich die erforderlichen Löſungsbedingungen leicht als unmittelbare Gegebenheiten aufweiſen laſſen und ſchreitet von da aus zu den ſchwierigeren Aufgaben fort; inſofern iſt ihr Verfahren progreſſiv, und man darf den Gegenſatz von analytiſch und ſynthetiſch nicht mit dem von regreſſiv und progreſſiv verwechſeln. Die ſynthetiſche Methode geht dagegen ſogleich von den in Definitionen, Axiomen und Poſtulaten ausgeſprochenen unmittelbaren Gegebenheiten aus, ihrer einleuchtenden Klarheit vertrauend, ohne über die Auffindung etwas zu berichten, und ſchließt hieran die complizierteren Erkenntniſſe in Lehrſätzen, die aus dem Vorausgegangenen ſtreng bewieſen werden. Sie iſt die geeignete Darſtellungsform eines fertigen Wiſſensinhaltes, der in ihr, von allen Schlacken des Werdens befreit, gewiſſermaßen monumentaliſiert wird. Während dem lebendig ſuchenden Geiſte Descartes die Wahl der analytiſchen Methode auch für die Mitteilung ſeiner Lehre am nächſten lag und er nur einmal zur Probe den Beweis für das Daſein Gottes in die ſynthetiſche Form brachte, hat Spinoza ſeiner Lehre den feſten Panzer der ſynthetiſchen Methode angetan, ſo wie es ſeiner ſich nur im Ganzen und Vollendeten beruhigenden dogmatiſtiſchen Perſönlichkeit entſprach. Daher tritt uns ſeine Ethik, bewehrt mit dem ſchwerfälligen Apparat von Definitionen, Axiomen, Poſtulaten, Propoſitionen, Demonſtrationen, Explicationen, Corollarien, Lemmaten und Scholien gar wunderlich entgegen, aber eben dadurch mit fremdartigem Reize uns an ziehend.

Der myſtiſchen Intuition liegt die göttliche Weſenheit in ihrer ganzen Fülle unmittelbar offen vor Augen. Die rationale Erkenntnis muß die

Eigenſchaften Gottes discurſiv aus ſeiner Grunddefinition vermöge weiterer Begriffserklärungen und allgemeiner Grundſätze allmählig ableiten. Gott iſt nach dieſer Definition »das unbedingt unendliche Weſen, d. h. die Subſtanz, die aus unendlich vielen Attributen beſteht, deren jedes ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt«. Die hierin liegende Auffaſſung Gottes als einer Subſtanz iſt Spinoza nicht eigentümlich, ſondern beherrſcht die Theologie ſeit Ariſtoteles. Aber Spinoza zieht aus ihr eine ganz neue kühne Folgerung, indem er behauptet, daß Gott die einzige Subſtanz überhaupt ſei, daß Gott in allen Dingen als das ſie tragende ſubſtantielle Weſen lebe und webe, und daß dieſe Dinge ſelbſt daher nichts weiter ſind als verſchiedene Zuſtände, Affektionen oder Modi der Subſtanz. Durch dieſe Lehre von der einen göttlichen Weltſubſtanz iſt der Pantheismus erſt auf die Höhe vollſter begrifflicher Schärfe erhoben worden, und Spinoza hat ſich dank ihrer für alle Zeiten das Anrecht auf den Namen eines großen Metaphyſikers erworben. Er entwickelt ſie ohne Schwierigkeit aus ſeiner Definition der Subſtanz, wonach dieſe das iſt, »was in ſich iſt, und durch ſich begriffen wird«. Sie iſt durch dieſe Identifikation der Subſtanz mit dem in ſich Beruhenden und alſo zugleich begrifflich erſten, dem weder real noch ideal Abhängigen einfach gegeben. Denn nun muß die carteſianiſche Unterſcheidung der ungeſchaffenen Subſtanz von den geſchaffenen Subſtanzen als ſinnwidrig gelten, weil geſchaffene Subſtanzen, eben als geſchaffene, nicht unabhängig und alſo in Wahrheit gar keine Subſtanzen ſind. Hatte Descartes mit der Scholaſtik gelehrt, daß Gott nicht nur die Welt geſchaffen habe, ſondern daß auch die Erhaltung der einmal geſchaffenen einer beſtändigen Neuſchöpfung gleichkomme, mithin alſo die Welt eigentlich nie zu wirklicher Unabhängigkeit gelange, ſo wird die Schöpfung und Erhaltung bei Spinoza zum ewigen Enthaltenſein aller Dinge in Gott. Die Dinge entfernen ſich von Gott gar nicht ſo weit, um ihm mit irgendwelcher Selbſtändigkeit gegenübertreten zu können; ſie bleiben in Gott und Gott in ihnen als die einzig wirkliche ihnen allen real gemeinſame Subſtanz. Gott und Welt ſind und bleiben von Ewigkeit und in Ewigkeit eine ungetrennte Einheit, in der Gott zwar die cauſale Priorität zukommt, aber ſo, daß er die inbleibende Urſache der Dinge iſt, die dieſe niemals aus ſich entläßt, ſondern ewig in ſich feſthält. Und ſo faßt Spinoza ſeine All-Einheitslehre in den Satz zuſammen: »Alles was iſt, iſt in Gott und nichts kann ohne Gott ſein oder begriffen werden.« Noch kürzer und charakteriſtiſcher aber ſpricht er ſie in der berühmten Formel aus: »Deus sive Natura.«

Iſt Gott ſomit die Urſache aller Dinge, ſo kennt er ſeinerſeits nichts außer ſich, von dem er verurſacht ſein könnte; er iſt vielmehr vermöge ſeiner Weſenheit die Urſache ſeiner ſelbſt, er exiſtiert durch ſich kraft eigener

unabhängiger Notwendigkeit. Spinoza gibt hier dem ontologiſchen Gottesbeweis in dem Begriff der causa sui eine eigentümlich prägnante Formulierung. Seine Anſicht iſt dabei die, auch Descartes geläufige, daß Gottes Weſenheit das Merkmal der Exiſtenz mathematiſch notwendig alszu ſich gehörig begründe. Wie die Weſenheit des Dreiecks der Grund dafür iſt, daß ſeine Winkel gleich zwei Rechten ſind, ſo iſt die Weſenheit Gottes der Grund oder die Urſache ihrer Exiſtenz, und ſo iſt ſie im wörtlichen Sinne Urſache ihrer ſelbſt. In dieſer cauſalen Unabhängigkeit Gottes, in ſeinem Aufſichſelbſtgeſtelltſein beſteht ferner zugleich ſeine Freiheit, die, wie ſich zeigen wird, keine Freiheit der Willkür ſein kann. Seine reine, ſich ungehemmt auswirkende Urſächlichkeit weiterhin iſt ſeine Allmacht. Und in dieſer Weiſe deduziert Spinoza ſämtliche formalen Beſtimmungen Gottes aus ſeiner Definition, wie Einzigkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unteilbarkeit, Unendlichkeit.

Dieſe letzte formale Beſtimmung der Unendlichkeit leitet uns über zu der materialen Beſchaffenheit Gottes, zu den Eigenſchaften, die den Gehalt ſeiner Weſenheit ausmachen. Spinoza bezeichnet dieſe als Attribute. Die Attribute ſind keine bloßen Beziehungsformen, wie die bis jetzt entwickelten Prädikate; ſie ſind die inneren Qualitäten oder Kräfte Gottes. Bilden jene gewiſſermaßen die Zeichnung der göttlichen Weſenheit, ſo geben dieſe die Farben, die eigentlich konkrete poſitive Qualität. Da Gott unendlich iſt, ſo iſt die Zahl dieſer Attribute unendlich; es iſt aber auch jedes einzelne von ihnen wiederum für ſich unendlich in ſeiner Gattung, denn die Grundqualitäten ſind von einander ſchlechthin verſchieden und darum kann ſich jede in ihrer Weiſe grenzenlos entfalten, ohne jemals in das Gebiet der andern überzugreifen: ſo drückt jedes Attribut »ewige und unendliche Weſenheit aus«. Die Frage iſt nun, wie dieſe unendliche Fülle zueinander beziehungsloſer Qualitäten und Kräfte in der Weſenheit Gottes ihre Einheit haben kann, in welcher Weiſe alſo die Form dieſer Einheit zu denken iſt. Spinoza hat anfänglich die Attribute als die erſten Hervorbringungen der Subſtanz angeſehen, in denen dieſe ihre Weſenheit zunächſt einmal nach den unendlich vielen möglichen Grundrichtungen hin umfaſſend ausſpricht. Dieſe die carteſianiſche Metaphyſik eigentlich nur in die Sprache der All-Einheitslehre übertragende und dabei den Dualismus durch einen Pluralismus erſetzende Auffaſſung hat er dann verlaſſen, um zu einer andern fortzuſchreiten. Nach dieſer nimmt jedes einzelne Attribut an und für ſich bereits die formalen Beſtimmungen der Gottheit in Anſpruch, vor allem gilt ſchon von jedem allein das ontologiſche Argument für die notwendige und urſprüngliche Exiſtenz. So erſcheint Gott als die Geſamtheit der ſelbſt urſprünglich realen Attribute; doch darf er nicht etwa nur als zuſammenfaſſender Name für deren bloße Sammlung angeſehen werden,

ſondern in jedem von ihnen iſt er als dasſelbe ſubſtanzielle Weſen real enthalten oder beſſer noch: jedes Attribut ſtellt in ſeiner ſpeziellen Weiſe die eine in ihnen allen identiſch vorhandene Subſtanz dar: die Attribute ſind nichts anderes, als nur verſchiedene Ausdrucksformen oder Seinsweiſen der einen, ſelbigen und urſprünglichen Welteinheit.

Die Einzeldinge, die bisher überhaupt nur als Zuſtände oder Affektionen der Subſtanz zu gelten hatten, erweiſen ſich nunmehr unter der Vorausſetzung der Attributenlehre deutlicher als Modifikationen oder Modi der einzelnen Grundqualitäten. Jedes Attribut iſt für ſich eine homogene Unendlichkeit: die Modi entſtehen dadurch, daß innerhalb einer ſolchen Unendlichkeit Grenzen gezogen werden, ſie ſind Beſchränkungen oder Determinationen ihres Attributes. Das Attribut ſelbſt iſt ſchrankenloſe Bejahung ſeiner Weſenheit; ſeine Modi ſind nur teilweiſe Bejahungen ihrer und eben damit auch teilweiſe Verneinungen, denn alle Beſonderung iſt Verneinung; ſo iſt z. B. ein Stück des Raumes nur dieſes Stück und nichts darüber hinaus: den ganzen übrigen Raum ſchließt es von ſich aus, verneint es von ſich, es iſt nur eine teilweiſe Bejahung der an ſich unendlichen Qualität der Ausdehnung. Wie nun der Raum ſich in die unendliche Vielheit der Körper zerſprengt, ohne doch darüber ſeine urſprünglich einheitliche Weſenheit zu verlieren, ſo entwickelt jedes Attribut in ſich, unter Wahrung ſeiner Einheit, ein unendliches Reich einander begrenzender und beſtimmender Modi. Bei dem Charakter gegenſeitiger Ausſchließlichkeit der Attribute und bei der Definition der Modi als bloßer Beſchränkungen der Attribute, denen ſie zugehören, iſt es jedoch unmöglich, daß dieſe verſchiedenen Reiche unter ſich in Berührung treten, um ſich ſo zu einem in ſich zuſammenhängenden Syſtem höherer Ordnung zu verbinden. Denn alle Berührung und Beſtimmung iſt Begrenzung; es kann aber ein Modus begrenzt nur werden durch einen andern Modus derſelben Natur oder Qualität; dagegen iſt nicht einzuſehen, wie ſich Modi verſchiedener Attribute berühren und begrenzen könnten, da ihnen mit der Gleichheit der Qualität die Bedingung zur Möglichkeit, ſich einer durch den andern beſtimmen zu laſſen, fehlt. Die Modi-Reiche, die die einzelnen Attribute aus ſich hervortreiben, wie dieſe unendlich an Zahl, ſind ebenſo viele einander ganz fremde Welten, zwiſchen denen jede Art von Wechſelbeziehung und Einwirkung aufeinander undenkbar und unmöglich iſt, in ähnlicher Weiſe etwa, wie Farbenſpiele und muſikaliſche Klänge niemals unmittelbar in einander eingreifen können. So erhebt ſich wiederum die Frage, wie bei dieſer radikalen Pluralität die Einheit der Subſtanz ſich aufrecht erhalten laſſe, und ſie erhebt ſich dringender, als das erſte Mal. Und wiederum beantwortet Spinoza ſie mit Hilfe der gegebenen Grundlöſung, aus der er eine in ihrer Einfachheit und Neuheit bewundernswert geniale

Konſequenz zieht: den metaphyſiſchen Parallelismus der Attribute. Iſt die Subſtanz in allen Attributen eine und dieſelbe, ſo muß ſich dieſe Grundidentität der Attribute durch die Geſamtheit ihrer Wirkungen hindurch bewähren und zwar in der Weiſe, daß je ein Modus eines Attributs mit je einem Modus in jedem der anderen Attribute weſentlich identiſch iſt, daß wie die Attribute ſelbſt nur die Ausdrucksformen der einen Subſtanz ſind, ſo auch die in ihnen entſpringenden Modusreihen nichts anderes darſtellen, als die ihnen allen als eine und dieſelbe zugrunde liegende einfache Reihe der Urmodi der Subſtanz. Das heißt aber, daß die attributiv verſchiedenen Modusreihen, weil ſie die eine Urmodusreihe darſtellen, einander genau entſprechen, und daß daher jedem Modus eines Attributs je ein Modus in allen andern Attributen, gemäß der in allen Attributen gleichartigen Ordnung der Wirkungszuſammenhänge ſtreng parallel geht. Alle Attribute drücken nur die eine Welt göttlicher Wirkungen aus. Jedes handelt dabei in ſeiner Weiſe innerhalb der ihm eigentümlichen Qualität, aber eines wie das andere befolgt, ohne daß hier ein Unterſchied ſein könnte, dieſelbe Ordnung in der Verknüpfung ſeiner einzelnen Zuſtände. Dieſe Ordnung, die ſich in allen Attributen gleichmäßig wiederholt, denkt ſich Spinoza ſo, daß die Attribute zunächſt Modi aus ſich hervorgehen laſſen, die ewig und unendlich exiſtieren, und zwar nimmt er zwei Arten unendlicher Modi an, ſolche die unmittelbar und ſolche die mittelbar aus der abſoluten Natur ihres Attributes folgen. Daneben ſtehen die endlichen Modi, die immer nur wieder aus andern endlichen Modis, alſo nur aus der ſchon zur Einzelnheit modifizierten Natur ihres Attributes folgen können, ſo daß ſie in jedem Attribut eine unendliche Reihe bilden, die ihrerſeits in ihrer unendlichen Totalität zu den unendlichen Modis gehört. Alle dieſe Modi ſind in dem Attribut, dem ſie entſtammen, als inbleibende Wirkungen enthalten, als Teile die das Ganze nicht begründen, ſondern vorausſetzen. Und ſie vereinen ſich mit den Modis aller andern Attribute, um in paralleler Entwicklung mit ihnen das Wirken der einen Weltſubſtanz zur Darſtellung zu bringen. In dieſer ihrer Geſamtheit bilden ſie, wie Spinoza im Anſchluß an mittelalterliche Myſtiker ſagt, die Natura naturata, in die ſich die Einheit der Attribute als die Natura naturans entfaltet.

Vermöge der in uns vorhandenen klaren und deutlichen Idee von Gott wiſſen wir, daß Gott unendlich viele Attribute hat. Ihrer inhaltlichen Beſchaffenheit nach ſind uns jedoch nur zwei unter dieſen bekannt, das Denken und die Ausdehnung. Hier nimmt Spinoza den carteſianiſchen Dualismus in ſein Syſtem auf, als einen Teil des umfaſſenden Pluralismus der Attribute, der ſich über dem durch die Einheit der Subſtanz und den metaphyſiſchen Parallelismus genügend geſicherten moniſtiſchen Grundgedanken aufbaut. Warum wir nur Denken und Ausdehnung kennen, wird ſich

weiterhin bei der Betrachtung des Denkattributs ergeben. Daß die Qualitäten der Attribute aber, wenn ſie gewußt werden, nur unmittelbar gewußt und nicht aus Gottes Weſenheit deduziert werden können, erhellt einfach daraus, daß ſie die urſprünglichen Weſensbeſchaffenheiten Gottes darſtellen, die durch ſich ſelbſt ſind und daher auch allein durch ſich ſelbſt begriffen werden müſſen.

In ſeiner Lehre von der Ausdehnung ſchließt ſich Spinoza im großen und ganzen an Descartes' Auffaſſung der Körperwelt an; auch für ihn ſind die Körper Raumſtücke, die nach den Geſetzen von Ruhe und Bewegung, ohne daß dabei ein leeres Intervall entſtehen könnte, ihren Ort wahren oder verändern, und keine andere Art des Geſchehens, als das mechaniſche zulaſſen. Es gibt einfachere Körper und zuſammengeſetztere. Die zuſammengeſetzten Körper oder Individuen zeichnen ſich dadurch aus, daß ihre einfacheren Elemente nach einer beſtimmten Regel der Bewegung und Ruhe zu einander in Beziehung ſtehen: in dieſer je nach dem Grad und der Art der Zuſammengeſetztheit mehr oder weniger komplizierten Regel beſteht ihre Weſenheit, dergeſtalt, daß dieſe ihre Weſenheit auch dann erhalten bleibt, wenn die Teilkörper ſich aus dem Verbande löſen und durch andere Körper von derſelben Natur erſetzt werden, wenn nur dabei ſich die Regel der Bewegung und Ruhe, die das Ganze beherrſcht, nicht ändert. So iſt jedes Ding in der Welt ein Individuum höherer oder niederer Ordnung, ſtabilerer oder labilerer Natur: das gilt für die unorganiſchen Körper wie für die Organismen; denn auch das Leben iſt ein mechaniſcher Vorgang, und nicht nur der Tierkörper iſt ein Automat, wie Descartes gelehrt hatte, ſondern auch der menſchliche Leib, dieſer freilich ein Automat von ganz beſonderer Feinheit und Fähigkeit, vielerlei zu tun und zu leiden. Das Individuum höchſter Ordnung iſt ſchließlich das unendliche materielle Univerſum ſelbſt, deſſen Teile, d. h. alle Körper insgeſamt, unendlichfach wechſeln, ohne irgend eine Veränderung des Individuums als Ganzen. Es iſt zugleich ein Beiſpiel für die mittelbaren unendlichen Modi, als der unendliche Zuſammenhang der Körper, der endlichen Modi der Ausdehnung. Der unmittelbare unendliche Modus der Ausdehnung iſt dagegen die Bewegung und Ruhe, vermöge deren der eine ungeteilte Raum ſich in die unendliche Vielheit der durcheinander bewegten Körper ſpezifiziert. Durch dieſe Selbſtſpezifikation entfaltet das Attribut die in ihm liegende ſchöpferiſche Kraft in eine reichgegliederte Welt, ohne ſich aber an dieſe zu verausgaben, ſie vielmehr als übergreifende an ſich unberührte Einheit in ſich tragend.

Das Auffallendſte an dieſem, in ſeinen Einzelheiten wenig originellen Lehrſtück der ſpinoziſtiſchen Philoſophie iſt die Einordnung der Ausdehnung, der Materialität, als Attribut in die göttliche Weſenheit ſelbſt. Während

ſonſt die Theologie, und nicht blos die chriſtliche, die Räumlichkeit von
Gott unbedingt fernhalten zu müſſen glaubte und ſie, ſelbſt innerhalb der
Welt, an deren Grenze, dorthin, wo dieſe ins Nichts übergeht, verlegte,
ja ſie als das Prinzip der Negativität und des Böſen diskreditierte, finden
wir ſie bei Spinoza der höchſten Ehre würdig erachtet und als der Geiſtig=
keit gleichberechtigte Eigenſchaft in die Gottheit aufgenommen. Hierin
offenbart ſich wohl am erſichtlichſten Spinozas myſtiſche Wertungsuniver=
ſalität, durch die er vermögend wurde, die Wertgleichgiltigkeit der natur=
wiſſenſchaftlichen Methode im Einzelnen ſo folgerichtig durchzuführen.
Dank der modernen Naturwiſſenſchaft hatte die materielle Welt als Er=
kenntnisobjekt eine bis dahin unerhörte Bedeutung erlangt; das drängte
weiter dahin, daß ſie nun auch als eine Seinspoſitivität anerkannt wurde.
Wir finden dieſe Anerkennung bei Descartes bereits ausgeſprochen. Spinoza
aber konnte ſie zur Vergöttlichung ſteigern, weil in ſeiner Seele mit der
neuen naturwiſſenſchaftlichen Denkart die pantheiſtiſche Myſtik ſich verband,
die überall nur die Seinspoſitivität wertet und nichts außer ihr. Die alt=
hergebrachte, hauptſächlich aus der Betrachtung des ſittlichen Lebens ſtam=
mende, der Myſtik nicht fremde und in Spinozas Jugendwerk noch ſpür=
bare Geringſchätzung der Körperlichkeit mußte bei dieſer Vereinigung von
Mechaniſtik und Myſtik aufhören, und das in ihr ſteckende, ethiſch nicht
aufgebbare Element war theoretiſch ganz neu zu faſſen. Dadurch, daß
Spinoza, wie wir ſehen werden, auch dieſe Aufgabe löſte, räumte er das
letzte Hindernis hinweg, um ſich ſeiner zugleich wiſſenſchaftlichen und
myſtiſchen, nüchternen Bewunderung für den ungeheuren Mechanismus
des körperlichen Univerſums, zu der ſich bei ihm der leidenſchaftliche Natur=
kult der Renaiſſance abgeſtillt hatte, von ganzem Gemüte hingeben zu
können.

Indeſſen iſt Spinoza kein Materialiſt: neben der Ausdehnung und von
ihr in keiner Weiſe real abhängig ſteht in gleicher Urſprünglichkeit das
Attribut des Denkens. Aber freilich iſt Spinoza ein Naturaliſt; denn in
ſeiner Auffaſſung des Denkattributes und ſeiner Inhalte herrſchen die Kate=
gorien der Materialität vor. Man kann hiſtoriſch zeigen, wie Spinoza dieſe
ſeine Auffaſſung des Denkattributes aus Descartes Lehren vom göttlichen
Verſtande und vom Reich der geiſtigen Subſtanzen vermöge ſeines pan=
theiſtiſchen Grundgedanknns allmählich nach dem Vorbild ſeiner zuerſt
fertig gewordenen Theorie der Ausdehnung geſtaltet hat. Syſtematiſch an=
geſehen iſt ſie die unentfliehbare Konſequenz einesteils der Coordination
der Ausdehnung mit dem Denken und zum andern der metaphyſiſchen
Parallelität der Attribute. In der erſten Hinſicht ward die materielle Welt
reſtlos verſelbſtändigt und ihr Wirken rein auf die eine ihr ureigne Form
des Mechanismus beſchränkt, ohne überhaupt noch in irgend einer und ſei

es der äußerlichſten, etwa in der vom Deismus ſpäter angenommenen Weiſe, einem geiſtigen Prinzip unterſtellt zu bleiben. Andererſeits aber mußte kraft des metaphyſiſchen Parallelismus die mechaniſche Wirkungsform jetzt auch dem Denkattribut unweigerlich aufgeprägt werden, ſo daß Gottes Denken nur mehr als ein bloß naturhaftes Ausſtrömen ſeiner unendlichen Denkkraft angeſehen werden konnte. Ja Gott als dem denkenden Weſen an ſich, noch ohne die Wirkungen, ihm als der Natura naturans, ſah Spinoza ſich ſogar, zum Schrecken ſeines Zeitalters, genötigt, den Verſtand und den Willen, die von der Gottesidee bis dahin untrennbar ſchienen, abzuſprechen. Denn der göttliche Verſtand iſt erſt das in Ideen entfaltete Denkattribut, nicht dieſes an ſich ſelbſt und daher dem Gebiet der Natura naturata zuzuweiſen. Inſofern aber die Ideen Gottes der Natura naturata zugehören, ſind ſie Modi, die den Modis der andern Attribute nicht vorauf, ſondern parallel gehen. So gibt es keinen göttlichen Verſtand vor den Dingen, vielmehr wirkt Gott die Dinge zur ſelben Zeit, wie er ſie verſteht. Und vom Willen iſt das gleiche zu ſagen, da der Wille, wie noch zu erklären ſein wird, mit dem Verſtande ein und dasſelbe iſt. Die Folge von all dem iſt die alleinige Giltigkeit der mechaniſchen Cauſalität in der Natur überhaupt, in der ausgedehnten ſowohl, wie in der denkenden und wie in jeder andern ihrer Geſtaltungen. Von einer teleologiſchen Wirkſamkeit kann nirgends die Rede ſein, ebenſowenig wie von einer freien Willkühr. Beide würden eine andere Struktur des Denkattributs und ein anderes Verhältnis zwiſchen ihm und den übrigen Attributen notwendig machen und alſo den Grundvorausſetzungen des Syſtems widerſtreiten. Spinoza hat nur Spott für die Theologen und Metaphyſiker, die allenthalben die Abſichten Gottes aufzuſpüren ſuchen, und er preißt die Mathematik, die der Menſchheit den Weg gezeigt habe, ſich einer ſo unwürdigen Vorſtellung von der Weſenheit Gottes zu entledigen. Die Freiheit des Willens aber verwirft er ganz und gar zu Gunſten des allgemeinen Determinismus: von der Subſtanz ſelbſt an bis zu den endlichen Modis hinunter iſt das Univerſum durchdrungen von ſtrengſter mathematiſcher Notwendigkeit. Freiheit, als Gegenteil der Notwendigkeit, iſt ein ungereimter Begriff. Verſtändigerweiſe kann man von ihr nur ſprechen unter Anerkennung der Notwendigkeit und dann bedeutet ſie die innere Notwendigkeit im Gegenſatz zur äußeren oder dem Zwange. In dieſem Sinne beſaß, wie wir ſahen, Gott als die causa sui die höchſte Freiheit und vermag ſich, wie wir ſehen werden, ſelbſt der Menſch ein gewißes Maß davon zu erwerben. Dagegen die Freiheit der Willkühr kann Gott ſchon deswegen nicht zukommen, weil er an ſich keinen Willen hat; auch würde eine ſolche zufällige Aktionsweiſe ihm nach ſpinoziſtiſcher Wertung durchaus nicht anſtehen; ihm ziemt nur unbedingte ewige Notwendigkeit.

Die Wirkſamkeit des Denkattributs beſteht nun darin, daß es als ſeine Modi Ideen hervorbringt; und zwar, da ſeine Produktionskraft unendlich iſt, Ideen oder Erkenntniſſe von allen Dingen, von Gott ſelbſt und ſeinen unendlichen Attributen ebenſowohl wie von deren unendlich vielen Modifikationen. Dadurch wird das Denkattribut ſozuſagen zum erkennenden Spiegel der ganzen übrigen Natur, indem es objektiv, d. h. nach ſcholaſtiſcher Terminologie in der Geſtalt der Erkenntnis, genau dasſelbe enthält, wie dieſe formal, d. h. als unmittelbare unreflektierte Wirklichkeit; denn nach dem metaphyſiſchen Parallelismus in ſeiner Anwendung auf das Denken iſt die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Hieraus ergibt ſich zunächſt, daß innerhalb des Denkattributes die Ideen oder Objektivitäten der Attribute ſich gegenſeitig ebenſo ausſchließen, wie die formalen Attribute ſelbſt, deren Ideen ſie ſind, außerhalb ſeiner es tun. Es folgt weiter, daß jeder einzelne Modus des Denkens gewiſſermaßen eine unendliche Entwicklung in die Breite hat, indem er die Summe der Ideen aller der Modi iſt, die ihm in den zahlloſen übrigen Attributen parallel gehen. Und auch dieſe, den einzelnen Denkmodus zuſammenſetzenden, auf Modi verſchiedener formaler Attribute ſich beziehenden Ideen wiſſen von einander nichts und ſchließen ſich aus, wie ihre Objekte ſich ausſchließen. Jede Idee enthält in ſich nur einmal die Idee des Denkattributes ſelbſt, weil ſie deſſen Wirkung und daher von ſeiner Qualität iſt, und dann die Idee des Attributes, zu dem der Modus gehört, der in ihr erkannt wird. So kommt es, daß der Menſch, da er die Idee der Ausdehnung hat, den qualitativen Gehalt keines andern Attributes kennt, noch kennen kann, als den von Ausdehnung und Denken: was vorher als Faktum hingenommen werden mußte, iſt nunmehr aus ſeinen Gründen eingeſehen.

In der Ausgeſtaltung ſeines Syſtems läßt Spinoza von jetzt an die übrigen Attribute beiſeite und auch an das Denkattribut hält er ſich lediglich inſofern als es ſich auf die räumliche Welt bezieht.

Bei dieſer Beſchränkung iſt das Verhältnis des allgemeinen metaphyſiſchen Parallelismus zwiſchen Denken und Ausdehnung konkreter als pſychophyſiſcher Parallelismus zu bezeichnen: mit den Körpern zugleich entfaltet ſich, unabhängig von ihnen und doch in paralleler Ordnung, als ein gleichſam durch Längsſchnitt abgegrenzter Teil der Reihe der Denkmodi überhaupt, die Reihe der Ideen, die die Körper zu Gegenſtänden haben und die die Erkenntniſſe ſind, die Gott von dieſen hat; zu jedem Körper gehört eine ihn erkennende Idee, die je nach der Zuſammenſetzungsform des Körpers reicher oder einfacher, klarer oder verworrener iſt. In der einem Körper parallel gehenden, ihn erkennenden Idee beſteht aber nach Spinozas Anſicht die Seele dieſes Körpers, die Pſyche dieſer Phyſis.

So nimmt Spinoza an, daß alle Dinge, wenn auch in verſchiedenen

Graden, beſeelt ſind. Er vertritt die Anſchauung des Pampſychimus: die Materie iſt nirgends ohne Geiſt und Seele. Freilich der Geiſt durchdringt und belebt die Materie nicht, wie die italieniſchen Naturphiloſophen gemeint hatten, er geht ihr nur parallel in der ihrigen konformer mechaniſcher Bewegung. Es fehlt Spinozas Allbeſeelungslehre die Poeſie des Vitalismus. Waren für Descartes die Tiere bloße Maſchinen, ſo ſchreibt Spinoza ihnen wohl eine Seele zu, wie dem Menſchen; aber auch die Seele des Menſchen iſt wie die der Tiere und aller andern Dinge nur ſozuſagen ein »geiſtiger Automat«.

Spinoza beſtimmt hiernach die menſchliche Seele als die Idee des menſchlichen Körpers. Unſere Selbſterkenntnis lehrt uns, daß wir die Affektionen eines beſtimmten Körpers zu empfinden glauben, der uns als derſelbe durch unſer ganzes Leben begleitet. Die allgemeinen metaphyſiſchen Einſichten beſtätigen die Richtigkeit dieſes Glaubens, indem ſie ihn zugleich als notwendig erſcheinen laſſen, da ihnen zufolge jede Seele nichts anderes iſt, als eine ſich auf einen beſtimmten Körper beziehende Idee, die mit dieſem in der Einheit eines Urmodus der Subſtanz metaphyſiſch zuſammengehört. Es ergibt ſich mithin, daß der Leib, ſo wie wir ihn empfinden, wirklich exiſtiert. Damit ſind die carteſianiſchen Zweifel ohne Berufung auf einen dunkeln Drang beſeitigt: die Realität des Körpers ſteht feſt, einmal weil das Vorhandenſein der Außenwelt überhaupt durch die Geltung des ontologiſchen Beweiſes für alle Attribute und ſomit auch das der Ausdehnung gewährleiſtet iſt, und weiter weil die Selbſterkenntnis mit der aus der Metaphyſik fließenden Konſequenz, daß jede Seele die Idee ihres Körpers iſt, übereinſtimmt. Die Auffaſſung der menſchlichen Seele als der Idee des menſchlichen Körpers iſt demnach der Schlüſſigkeit dieſer Ableitung wegen durchaus ernſt zu nehmen und von Spinoza ſelbſt ſehr ernſt genommen worden: die Seele iſt nicht bloß zum Körper gehörig, ſie iſt auch die Erkenntnis des Körpers, die Idee von ihm im göttlichen Verſtande. Spinozas Theorie des pſychophyſiſchen Parallelismus unterſcheidet ſich von den neueren ſeiner Anregung entſprungenen ähnlichen Anſichten durch dieſes ſehr weſentliche Merkmal: die Modernen nehmen nur an, daß jedem körperlichen Zuſtand ein ſeeliſcher entſpricht, wobei ſonſt keinerlei Verwandtſchaft zwiſchen beiden zu beſtehen braucht. Für Spinoza dagegen iſt jeder pſychiſche Inhalt nicht nur die Begleiterſcheinung von etwas Phyſiſchem, ſondern bedeutet überdies deſſen, wenn auch zumeiſt dunkle erkenntnismäßige Widergabe. Alles was unſer Seelenleben ausmacht, all unſer Denken, Fühlen und Wollen iſt in letzter Hinſicht nichts anderes, als eine mehr oder weniger klare Erkenntnis paralleler Zuſtände des Körpers. Das Weſen der Seele iſt Erkenntnis und die Erkenntnislehre die Grundlage der Pſychologie.

Spinoza meint den für die Erkenntnislehre fundamentalen Wertunterſchied von Wahr und Falſch auf den in der Sphäre des Seins liegenden Gegenſatz von vollſtändig und unvollſtändig zurückführen zu dürfen. Haben wir die vollſtändige oder adäquate Idee einer Sache, dann haben wir von ihr eine wahre, unbezweifelbar gewiſſe Erkenntnis, die mit ihr als ihrem Gegenſtande notwendigerweiſe genau übereinſtimmt. Zweifel und Irrtum ſind nichts Poſitives, ſie bedeuten bloß einen Mangel an Erkenntnis, denn zweifeln und irren tun wir nur da, wo unſere Ideen unvollſtändig oder inadäquat und lückenhaft bleiben: ſind alle Elemente einer Einſicht uns gegeben, ſo tritt ſofort die volle Sicherheit der Überzeugung ein. Deshalb können wir zur höchſten Gewißheit nur gelangen, wenn wir aufs Ganze der Erkenntnis ausgehen und die vollſtändige Einheit aller Ideen in der Idee Gottes zu ergründen ſuchen. Wie iſt das aber möglich? Wie kann die Einzelſeele, die als beſchränkter Modus nur die Idee eines einzelnen Körpers iſt, die Geſamtidee des Univerſums in ſich wiederholen? Dies iſt das eigentliche Hauptproblem der ſpinoziſtiſchen Erkenntnistheorie. Als Idee des Körpers, der zu den zuſammengeſetzten, ihre Teile vielfach wechſelnden Individuen gehört, beſteht die Seele auch ihrerſeits aus einer Fülle von Teilideen. Dieſe ſcheinen aber alle unklar und unvollſtändig, ſozuſagen verſtümmelt ſein zu müſſen. Denn der Körper befindet ſich in mannigfaltiger Wechſelwirkung mit den Dingen außer ihm und iſt daher nur mit dieſen zugleich vollſtändig zu begreifen. Das zu leiſten vermag aber allein Gottes unendlicher Verſtand, d. h. der unendliche Modus des Denkattributs, in dem alle aus dieſem folgenden Ideen miteinander ebenſo zuſammenhängen, wie die Körper in der materiellen Welt. Er umfaßt mit unſerer Seele oder der Idee unſeres Körpers zugleich auch die Seelen oder Ideen aller andern Körper und hat daher von allen Körpern nur vollſtändige und wahre Ideen und mithin auch von dem unſrigen. Aber wenn es in Gottes unendlichem Verſtand keinen Irrtum und keine Falſchheit geben kann, weil er alle Dinge in ihrer Gemeinſchaft miteinander erkennt und ihm dabei nichts fehlt, ſo iſt das einzelne Bruchſtück dieſes Ganzen voller Irrtum und Unklarheit. Und ſo können wir, die Einzelweſen, die nur Teile des göttlichen Verſtandes ſind, weder von unſerem eigenen Körper, noch von den uns umgebenden Körpern, die wir nicht unmittelbar, ſondern nur vermöge ihrer Einwirkungen auf unſern Körper wahrnehmen, vollſtändige, wahre und klare Ideen haben. Dennoch gibt es eine Möglichkeit, aus dieſem Meer des Irrtums aufzutauchen: was nämlich allen Dingen gemeinſam und gleichermaßen im Teil wie im Ganzen iſt, läßt ſich nur adäquat begreifen. Denn da es durch alle Dinge als dasſelbe hindurchgeht und überall mit ſeiner ungeteilten Weſenheit gegenwärtig iſt, ſo kann es auch überall nur ungeteilt aufgefaßt werden und die Ideen von ihm müſſen

mithin notwendig adäquat und wahr ſein. Derlei Ideen ſind aber die Ideen von Gott, von der Subſtanz, von den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, von den Prinzipien der Geſetzmäßigkeit alles Seins und im beſondern des Denkens und der Materie. Dieſe Grundideen ſind allen Ideen überhaupt gemeinſam und in ihnen als reale Beſtandteile und Merkmale vollſtändig enthalten, ſo wie ihre Gegenſtände in jedem einzelnen Dinge real und vollſtändig gegenwärtig ſind. Spinoza nennt ſie daher im Gegenſatz zu den leeren Allgemeinbegriffen (notiones universales), die die Dinge nach ihren äußerlichen Ähnlichkeiten in nur abſtrakte Klaſſen zuſammenfaſſen, die Gemeinbegriffe (notiones communes), eben weil ſie das den Dingen innerlich gemeinſame Sein und Verhalten zum Ausdruck bringen, und weil ſie deswegen allen Seelen gemeinſam ſind. Auch in unſerer Seele muß es ſonach Gemeinbegriffe geben. Dank ihrer können wir uns ohne unſere Weſenheit zu ändern, ohne alſo aufzuhören, Idee des Körpers zu ſein, über die verſtümmelten Ideen erheben, die nach der durch Eindrücke von außen entſtandenen Ordnung der Wahrnehmungen in uns verknüpft ſind, und die Welt in ihrer inneren weſenhaften Ordnung gemäß der mathematiſchen Notwendigkeit des göttlichen Wirkens zuſammenhängend verſtehen. Indem wir unſern Körper erkennen, erkennen wir auch Gott ſelbſt, da der Körper eine Modifikation Gottes iſt und mithin die in ihm gegenwärtige Weſenheit Gottes vollſtändig in ſich enthält. Aus der Idee Gottes aber können wir eine Unendlichkeit wahrer Folgerungen ziehen, mit ihrer Hilfe vermögen wir in Philoſophie und Wiſſenſchaft zur Wahrheit zu gelangen.

Spinoza nennt nun die Ideen, die Gemeinbegriffe ſind, und die aus ihnen fließenden gleichfalls vollſtändigen Ideen, ſofern alle dieſe Teile unſerer Seele ausmachen, den Verſtand. Die Ideen in uns dagegen, die die Wechſelwirkung des Körpers mit andern Körpern zum Ausdruck bringen und die daher unvollſtändig und verworren ſind, bezeichnet er als die Vorſtellung. Vorſtellung und Verſtand ſind keine Vermögen der Seele, ſondern nur Sammelnamen oder Allgemeinbegriffe für gewiſſe Gruppen der die Körperidee in mechaniſcher Weiſe zuſammenſetzenden Teilideen. Zur Vorſtellung (imaginatio) rechnet Spinoza die Wahrnehmungen und das bildliche und allgemeinbegriffliche lediglich aſſociative Denken; ſie iſt die Erkenntnis der erſten Gattung. Vernunft (ratio) oder Erkenntnis der zweiten Gattung ſodann heißt das ſchließende Denken, das von Gemeinbegriffen ausgehend, durch logiſche Operationen nach geometriſcher Methode die Weſenheiten und Geſetzmäßigkeiten der Dinge diskurſiv ableitet. Und darüber erhebt ſich endlich als dritte Erkenntnisgattung das myſtiſch anſchauende Wiſſen (scientia intuitiva), vermöge deſſen wir das Hervorgehn der Weſenheiten der Einzeldinge aus Gott und ſeinen Attributen ohne logiſche Zurüſtungen

und Umwege auf einen Blick unmittelbar gewahr werden. Die Vorſtellung iſt dem Irrtum unterworfen; der Verſtand (intellectus) oder die Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung iſt jedoch notwendig wahr; denn jene beſteht aus unvollſtändigen, dieſer aus vollſtändigen Ideen. Und noch ein weiteres Merkmal eignet der Verſtandeserkenntnis: ſie erkennt die Dinge, wie Spinoza ſagt, unter einer gewiſſen Art der Ewigkeit (sub quadam aeternitatis specie). Von der zeitlichen Dauer der Dinge, überhaupt von ihrer Exiſtenz hic et nunc können wir nur durch die verworrene Wahrnehmung wiſſen. Der klare Verſtand dagegen lehrt uns das zeitloſe Enthaltenſein der Weſenheiten und Geſetzmäßigkeiten der Dinge in Gottes Attributen erkennen. Bedeutet Ewigkeit nach Spinozas Definition die notwendige ſelbſturſächliche Exiſtenz, wie ſie ſtreng genommen allein Gott und Gottes Attributen zukommt, ſo haben doch die Weſenheiten der Dinge, ſofern ſie aus der Natur eines Attributes notwendig folgen und mit ihr bereits geſetzt ſind, in gewiſſer Weiſe Anteil an dieſer Exiſtenz und ſo beſitzen auch ſie zwar nicht die eigentliche aber doch wenigſtens eine gewiſſe Art von Ewigkeit, unter der wir ſie demgemäß zu begreifen haben. In dieſer Auffaſſung der wahren Erkenntnis als der Erkenntnis unter einer gewiſſen Art der Ewigkeit tritt einerſeits der naturwiſſenſchaftliche Geiſt des Syſtems aufs neue zutage: die Betrachtung der partikularen Faktizität der Erſcheinungen und ihres hiſtoriſchen Dort und Dann wird der bloßen Vorſtellung überlaſſen; die Wiſſenſchaft hat es allein mit den zeitlos giltigen Geſetzen zu tun, als dem einzig würdigen Gegenſtande ihrer Bemühungen. Andrerſeits leuchtet aus ihr die Myſtik hervor, indem ſie über die wahre Erkenntnis die ganze Weihe des Ewigkeitsgedankens ausgießt.

Iſt die Seele die Idee des Körpers, ſo muß ſich nun weiter in allen pſychiſchen Inhalten überhaupt eine erkenntnismäßige Beziehung auf den Körper nachweiſen laſſen. Spinoza hat darum ſeine Begriffe des Selbſtbewußtſeins, des Willens und der Gefühle dieſem Erfordernis angepaßt.

Das Selbſtbewußtſein iſt die Idee der Seele von ſich ſelbſt; es ſcheint ſomit eine Idee zu ſein, in der nicht der Körper, ſondern etwas anderes als er, nämlich eben die Seele, gedacht wird. Dieſer mit ſeiner Grundannahme ſtreitenden Konſequenz entgeht Spinoza dadurch, daß er die Idee der Seele mit der des Körpers, ja ganz allgemein die Idee der Idee mit der Idee ſelbſt in eins ſetzt. Die Idee iſt, wie er ſagt, »kein ſtummes Gemälde auf einer Tafel«, ſie iſt vielmehr eine lebendige, ſich in ſich ſelbſt unendlich wiederholende und dabei doch mit ſich identiſch bleibende Reflexibilität. Das Selbſtbewußtſein iſt daher nur die ſich auf ſich zurückbeziehende eine einheitliche Körperidee ſelber, deren Totalbeziehung auf den Körper dadurch ſomit keine Ausnahme erfährt. Aus dieſer Lehre folgt zugleich, daß es wirklich klares Selbſtbewußtſein und echte Gewißheit

nur bei den wahren Ideen geben kann, da Gewißheit als das Wissen vom Wissen hiernach ja nichts anderes ist als in sich reflektierte Wahrheit: »wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen«.

Ebenso wie das Selbstbewußtsein macht Spinoza auch den Willen zu einem Momente in der Idee. Hatte Descartes gelehrt, daß der Akt des Bejahens als eine Handlung des freien Willens zur wahren Idee hinzutreten müsse, damit Erkenntnis stattfinde, so betont Spinoza, daß die wahre Idee ihre Bejahung notwendig zu sich hinzufordere mithin sie in sich schließe und an sich schon bejahte Erkenntnis sei. Die einzelne Wollung ist nichts neben der bejahten oder verneinten Idee, sie ist vielmehr in der Idee darin, oder besser noch, sie ist die wahre Idee selbst, sofern diese ihr Eigenwesen bejaht und andere Ideen von sich verneint. Einen einheitlichen Willen als Vermögen der Seele erklärt demnach Spinoza ebenso für ein Unding, wie er leugnete, daß der Verstand ein Vermögen sei, womit denn der Freiheit der Willkühr der letzte Boden entzogen ist. Der Wille ist nichts anderes als die Summe der in den einzelnen mit Notwendigkeit produzierten Ideen enthaltenen Wollungen; und da die Summe dieser Ideen der Verstand ist, so fallen Wille und Verstand zusammen und sind ein und dasselbe. Von hier aus ist dann Spinoza noch einen Schritt weiter gegangen: nachdem er den Willen als die Bejahung in die Idee aufgenommen und mit ihr gleichgesetzt hatte, gab er später auch die von ihm anfänglich behauptete Unterscheidung auf zwischen dem Willen als der Bejahung und Verneinung und dem Willen als der erstrebenden und verabscheuenden Begierde. Noch am Ende des zweiten Teils der Ethik taucht diese Unterscheidung auf, um von da an ganz zu verschwinden. Des englischen Denkers Hobbes Lehre, nach der das emotionale Leben des Menschen im Selbsterhaltungstriebe wurzelt, bot Spinoza die Veranlassung, seine eigne Theorie der Seele als der Idee des Körpers zur äußersten Konsequenz auszubilden. Denn nun konnte er den Willen oder die Selbstbejahung der Körperidee einerseits mit der Begierde, seinen Nutzen zu suchen, oder dem Selbsterhaltungstriebe identificieren, und andererseits die also identificierten auf die parallele Beharrungstendenz des Körpers theoretisch bezogen sein lassen, — damit aber den affektiven Teil der Seele vollends in den objektiven, erkennenden, auflösen.

Spinozas berühmte Affektenpsychologie ist auf den bisher entwickelten Anschauungen durchaus folgerichtig aufgebaut. Die cartesianische Doktrin, nach der die Affekte einer Beunruhigung der Seele durch den Körper entspringen, lehnt er ab. Da die Ausdehnung und das Denken als Attribute Gottes einander ausschließen, so kann weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe

beſtimmen. Die körperlichen Zuſtände ſind vielmehr Wirkung und Urſache lediglich wiederum von körperlichen Zuſtänden. Und ebenſo iſt die Seele, obwohl ſie die Erkenntnis des Körpers iſt und durch ihre Willensbeſchlüſſe die Glieder zu bewegen ſcheint, ganz eingefriedet in die pſychiſche Welt; denn einesteils iſt das Erkennen kein Leiden vom Objekte, ſondern reine Produktivität des Denkattributs, das die Ideen parallel und gleichzeitig mit der Produktion der in ihnen erkannten Körper auswirkt, und zum andern gehen auch die den Willensbeſchlüſſen zugeordneten körperlichen Vorgänge dieſen in Wahrheit nur parallel, ohne ſie tatſächlich zu cauſieren. Eine wie auch immer gedachte pſychophyſiſche Wechſelwirkung iſt ganz unmöglich, und es gilt ausſchließlich und allein der pſychophyſiſche Parallelismus. Dieſem gemäß ſind alle ſeeliſchen Vorgänge, die geiſtigſten ſowohl, wie die ſinnlichſten dem Körper gleich nah und gleich fern, und eine engere oder loſere Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper kann die Unterſchiede unſerer emotionalen Zuſtände nicht charakteriſieren. Dieſe beſtimmen ſich vielmehr folgendermaßen. Wie der Körper nach dem Geſetz der phyſiſchen Welt in ſeinem Sein zu beharren ſtrebt, ſo entſpricht dem in der pſychiſchen Welt, daß die Idee des Körpers oder die Seele ihre eigne Weſenheit bejaht, und eben dieſe Bejahung war, wie wir ſahen, der Selbſterhaltungstrieb. Alle unſere einzelnen Begierden ſind nur beſondere Formen dieſes Selbſterhaltungstriebes. Je nach dem nun die Veränderungen unſeres Körpers vor ſich gehen, wird ſeine Beharrungstendenz oder Wirkungskraft gefördert oder gehemmt. Und von dieſen Förderungen oder Hemmungen des Körpers und ſeiner Wirkungskraft befinden ſich in der Seele Ideen, in denen ſie erkannt werden, und die zugleich ihrerſeits Förderungen oder Hemmungen des Selbſterhaltungstriebes der Seele bedeuten; dieſe Ideen ſind die Affekte der Luſt und der Unluſt, der Freude und der Trauer. So übernehmen zuletzt auch die Gefühle eine Erkenntnisfunktion und damit iſt das ganze pſychiſche Leben intellektualiſiert.

Hiermit ſind die drei Grundaffekte gegeben: die Begierde, die Freude und die Trauer. Aus ihnen leiten ſich alle übrigen Affekte her, ſie ſind Kombinationen der Grundaffekte mit einander und mit ſonſtigen Ideen. Aber noch eine andere Einteilung iſt für die Affekte wichtig: die Veränderungen in uns können entweder ihre Urſache in uns allein haben, oder zugleich auch in einer äußeren Urſache; in dem einen Fall ſind wir von ihnen die vollſtändige, in dem andern die Teil-Urſache, in dem einen ſind wir handelnd oder aktiv, in dem andern leidend oder paſſiv. Dementſprechend haben wir die Affekte danach zu unterſcheiden, ob ſie aktive oder paſſive Affekte ſind. Nun können wir, da wir ja nichts anderes ſind, als eine Idee oder ein Ideenkomplex, vollſtändige Urſache nur ſein, ſofern wir vollſtändige Ideen haben; Teilurſache dagegen ſind wir durch unſere unvollſtändigen

Ideen. Und alſo ſind die aktiven Affekte mit der klaren Erkenntnis verbunden, die paſſiven aber mit der verworrenen Vorſtellung. Ferner können die Affekte der Aktivität nur ſolche der Freude ſein, denn indem wir aus unſern vollſtändigen Ideen Folgerungen ziehen, wird die Schlußkraft unſeres Erkennens und damit unſere Wirkungskraft immer nur vermehrt und geſtärkt. Die Affekte der Leidenſchaft aber ſind teils ſolche der Freude, teils ſolche der Trauer, weil die Wechſelwirkung zwiſchen uns und äußeren Urſachen ſowohl eine Vermehrung wie eine Verminderung unſerer Weſenheit herbeiführen kann. Von allen dieſen Grundbeſtimmungen aus deduziert Spinoza dann die einzelnen Affekte, zuerſt die der Leidenſchaft, danach die der Aktivität. Er erklärt uns die Natur und Geſetzmäßigkeit der Liebe und des Haßes, der Hoffnung und der Furcht, des Hochmuts, des Ehrgeizes, des Mitleids und der Grauſamkeit, der Demut, der Zufriedenheit uſw., und ebenſo auch die Natur der Seelenſtärke und des Edelſinnes. Dabei zeigt ſich uns überall die illuſionsfreie Klarheit des tiefen Menſchenkenners, die weder herabſetzt noch beſchönigt, die kühle Sachlichkeit des mathematiſchen Erwägers der Dinge, die »die Handlungen der Menſchen nicht verlachen oder verwünſchen will, ſondern begreifen«.

Die menſchliche Seele iſt jetzt in ihren charakteriſtiſchen Elementarbeſchaffenheiten und deren geſetzlichen Beziehungen verſtanden. Es kommt nun darauf an, vermöge dieſer Einſichten die Prinzipien einer Ethik zu gewinnen, d. h. einer Wertbeurteilung der menſchlichen Seelenzuſtände und einer Anleitung zur Erzeugung und Befeſtigung der als wertvoll erkannten. Eine ſolche Wertbeurteilung aber muß immer in gewißer Weiſe künſtlich ſein, denn für die wahre Philoſophie, die nur die Natur im Ganzen denkt, iſt alles gleich wertvoll; ſie erblickt allenthalben das eine göttliche Sein in ſeiner überall gleichmäßigen Herrlichkeit, und ſelbſt die dunkelſten Leidenſchaften drücken für ſie nur die mangelloſe Vollkommenheit Gottes aus: ſind ſie doch nichts weiter als zwar unvollſtändige aber an ſich poſitive Ideen, die ſich in der Einheit des unendlichen Verſtandes mit ihren Komplementärideen verbinden zu ungetrübter Klarheit und Wahrheit. An ſich und im Ganzen gibt es nur reine Vollkommenheit. Die Unterſchiede ſetzende Wertbetrachtung jedoch hält das Auge nicht ſo auf das Ganze gerichtet. Sie ſieht die Einzelgeſtalten nicht in ihrem konkreten Zuſammenhange miteinander und mit der realen Grundeinheit der Natur, ſondern durch das Medium der Allgemeinbegriffe, die ſie nach ihren äußeren Merkmalen klaſſifizieren, ohne dabei doch, wie die mathematiſche Erkenntnis tut, ihre ſie mit der umſchließenden Totalität verbindende intime Weſenheit und Geſetzlichkeit zu erfaſſen. So bildet ſie den Allgemeinbegriff des Dinges überhaupt oder des Etwas, und indem ſie nun die Einzeldinge unter ihm begreift, hebt ſie ſie aus dem natürlichen

Ganzen, dem ſie eingefügt ſind, heraus, um ſie in dieſer losgelöſten Abſtraktheit miteinander zu vergleichen. Da bemerkt ſie dann, daß die einen mehr Seinsgehalt oder Realität haben, als die andern, und inſofern nennt ſie die einen vollkommener als die andern. Iſt demnach der Wert ſelbſt an ſich und überall gleich vorhanden, wie das göttliche Weſen, mit dem er identiſch iſt, ſo beruht die Annahme von Wertunterſchieden immer auf einem Allgemeinbegriff und damit auf einer Vorſtellung; und alſo gehört ſie ſtreng genommen nicht zur wahren Erkenntnis der Welt. Indeſſen bedarf der Menſch ihrer zum Zwecke des Lebens: mit ihrer Hilfe ſchafft er ſich die Idee eines Muſterbildes der menſchlichen Natur, in dem er das Maximum des innerhalb des Allgemeinbegriffes Menſch möglich ſcheinenden Seinsgehaltes als verwirklicht denkt, um daran einen Leitſtern ſeines Verhaltens zu haben. Hierbei ſucht ihn die Ethik zu unterſtützen, indem ſie dieſem Streben die wiſſenſchaftliche Erkenntnis dienſtbar macht. Es handelt ſich in ihr alſo darum, die ſpeziell dem Menſchen durch ſeine eigentümliche Natur aufgegebene Vollkommenheit allgemein zu beſtimmen, die einzelnen Zuſtände der Seele, vor allem die Affekte danach als gut oder ſchlecht zu beurteilen, und eine Anweiſung zur Überwindung der ſchlechten Affekte zu geben.

In den Mittelpunkt ſeiner Ethik ſtellt Spinoza die Selbſtbejahung der Seele oder den Selbſterhaltungstrieb: er lehrt alſo im ſtrengſten Wortſinne die Bejahung des Lebens. Den natürlichen auf Bewahrung und Vermehrung des eignen Seins gerichteten Egoismus darf die Moral nicht bekämpfen wollen; das wäre ungereimt und unmöglich. In ihm haben wir vielmehr die Quelle aller Kraft und Tüchtigkeit zu ſehen; er iſt die Grundlage der Tugend, denn Tugend iſt nichts anderes als Kraft. Die Moral hat nur zu zeigen, was zur Vermehrung und Steigerung unſerer Kraft und Tugend dient, d. h. was uns nützlich iſt: das Gute iſt das Nützliche und das Schlechte das Schädliche. Nun iſt jede Förderung unſerer Weſenheit und unſeres Triebes ein Affekt der Luſt oder Freude, jede Verminderung ein Affekt der Trauer. Gut und nützlich iſt alſo die Luſt, ſchlecht die Trauer oder Unluſt. Freude und Trauer aber ſind Ideen oder Erkenntniſſe, nämlich eben die Ideen der Vermehrung und Verminderung unſeres Seins. Die Erkenntnis des Guten und des Schlechten fällt demnach mit der Luſt und der Unluſt zuſammen. Und damit wird ſie, was dieſe ſind: Funktion des Selbſterhaltungstriebes: deswegen weil wir etwas begehren, beurteilen wir es als gut, nicht umgekehrt; die Wertbeurteilung iſt voluntariſtiſch nicht intellektuell begründet, eine zuerſt widerſpruchsvoll ausſehende und doch im Grunde bewunderungswürdig folgerichtige Konſequenz aus der von Spinoza vollzogenen Intellektualiſierung des Willens und der Affekte. Hierdurch ſcheint eine allgemeingiltige Ethik unmöglich gemacht, da bei der

Verſchiedenheit der Triebanlagen für jeden Menſchen Luſt und Unluſt ſich an andere Dinge heften. Jeder ſorgt nach ſeinem Sinne für ſeinen Nutzen, gleichgültig ob zum Frommen oder auf Koſten ſeines Nächſten.

Hier gliedert ſich Spinozas Rechtsphiloſophie ein. Sie baſiert auf dem von der Ethik im engſten Sinne ganz unabhängigen Grundgedanken, daß wie Gott das Recht auf alles beſitzt und ſein Recht ſo groß iſt, als ſeine Macht, ebenſo jedes einzelne Ding in der Natur das Recht hat zu allem, wozu es vermöge der in ihm lebendigen göttlichen Kraft imſtande iſt. Im Naturzuſtande gilt das Recht des Stärkeren unbedingt und letztlich hört es als das eigentliche Naturrecht nie auf zu gelten. Denn indem die einzelnen Menſchen, durch das Bedürfnis der Sicherheit und gegenſeitiger Hilfeleiſtung gedrängt, ſich zu Staaten zuſammenſchließen, übertragen ſie ihr natürliches Recht mit ihrer Macht auf den Staat, nach deſſen Geſetzen ſie nun zu leben gehalten ſind. Der Staat ſetzt willkürlich feſt, was gerecht und ungerecht iſt und verſchafft ſeinem Urteil darüber mit Gewalt Geltung. Er ſelbſt aber kann nicht Unrecht tun, ſo wenig, wie der Menſch im Naturzuſtande, weil keine höhere Gewalt über ihm ſteht. Unrecht tun kann allein der Bürger, der Glied eines ſouveränen Staates iſt: indem er deſſen Geſetzen zuwider handelt und dadurch der Strafgewalt verfällt. So treten dem individuellen Gutdünken des Einzelnen die ſtaatlichen Geſetze mit machtvoll vereinheitlichender Allgemeingeltung gegenüber.

Jedoch es gibt noch eine andere, als die Staatsmacht, die unter den Menſchen nicht nur äußerlich, ſondern auch innerlich Eintracht herbeiführen würde, wenn ſie zu allgemeiner Herrſchaft gelangen könnte: das iſt die Macht der Vernunft. Dieſe iſt keine äußere Zwangsgewalt, ſondern ſie wohnt in unſerer Seele ſelbſt und iſt in Wahrheit die höchſte Kraftentfaltung unſerer eigenſten Natur. Von jeher iſt es ſittliche Überzeugung der Menſchen geweſen, daß ſie in den Tiefen ihres Weſens das tatſächlich ſchon ſeien, was ſie ſein ſollen und was zu ſein ſie ſich zu innerſt wünſchen, die religiöſen Mythen vom Fall der Seele und ihrer Sehnſucht nach der göttlichen Heimat ſind des Zeuge. In wunderbarer Weiſe geben nun die Grundlagen ſeiner Pſychologie Spinoza die Möglichkeit, dieſer Überzeugung gemäß den brutalen Egoismus des Selbſterhaltungstriebes, von dem ſeine ethiſche Betrachtung ausgeht, zu dem heiligen Drange zu adeln, der der hohen Forderung des »Werde der du biſt« Genüge zu tun ſtrebt. Die Seele war nichts anderes, als Erkenntnis, ein buntes Gemiſch vollſtändiger und unvollſtändiger Ideen. Die wahren oder vollſtändigen Ideen aber bejahen einzig und allein die Weſenheit der Seele ſelbſt; die unvollſtändigen Ideen dagegen bejahen nur zum Teil die Weſenheit der Seele, nämlich eben nur ſo weit, als ſie der Seele ſelbſt angehören: mit ihrem andern komplementären Teil außerhalb der Seele bejahen ſie die Weſen=

heit äußerer Dinge, und mithin ist in ihnen der Selbsterhaltungstrieb viel geringer als in den klaren Ideen, ja oft fast gebrochen. Die Kraft der Selbsterhaltung oder die Tugend wächst daher in dem Grade, als die Seele ihre dunkeln Ideen zur Klarheit der Einsicht aufhellt; und die höchste Tugend fällt mit der höchsten Erkenntnis zusammen: in ihr besitzt der Mensch das größte Maß an eigenem, der Ergänzung unbedürftigem Selbst.

Diese Überlegung zeigt endlich die Norm an für eine allgemeingiltige Beurteilung von Gut und Schlecht. Geben sich die Menschen den äußeren Dingen hin, so haben sie unvollständige Ideen und damit eine unvollständige Erkenntnis von gut und schlecht in den passiven Affekten. Und zugleich weichen sie notwendig in dieser Erkenntnis von einander ab, weil jedes Menschen Beziehungen zu äußeren Dingen bei dem Wechsel des Geschehens und der Verschiedenheit der Dinge andere sind. Horchen sie dagegen auf die Stimme ihres Innern und sammeln sie sich in ihr tiefstes Selbst, das nur aus ihrem Schatz an vollständigen oder wahren Ideen besteht, so leuchtet ihnen in den aktiven Affekten die wahre und vollständige Erkenntnis des Guten auf. Und in dieser müssen alle Menschen übereinstimmen: beruhen doch die vollständigen Ideen auf den Gemeinbegriffen, die in jedem von uns die selben sind. Wollten daher die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, so könnten sie gar nicht in Zwiespalt miteinander geraten, sie bedürften der staatlichen Zwangsgewalt nicht, sondern würden in friedlicher Einigkeit sich selbst und einander nur helfen und fördern. Die uneingeschränkte bürgerliche Freiheit wäre die Folge ihrer inneren Freiheit. Ihre innere Freiheit nämlich ist eins mit der Macht der Vernunft in der Seele; denn wie wir sahen ist der Mensch, sofern er klar erkennt, die vollständige Ursache seiner Handlungen und von nichts äußerem gezwungen: und so besitzt er die höchste Freiheit, die ein abhängiger Teil des Naturganzen überhaupt erreichen kann. Sofern er dagegen in der bloßen Vorstellung befangen ist, haben die äußeren Dinge Gewalt über ihn. Die Form aber, in der sie diese ihre Gewalt über den Menschen ausüben, sind, weil mit den unvollständigen Ideen eins und dasselbe, die Leidenschaften. Und so überschreibt Spinoza seine Kritik der Affekte a potiori mit dem Titel: von der menschlichen Knechtschaft. In dieser zieht er für die einzelnen Affekte die Folgerungen aus den angegebenen Prämissen seiner Psychologie und seiner Wertlehre: alle aktiven Affekte sind unbedingt gut, denn sie sind vollständige Ideen: von den passiven Affekten oder Leidenschaften sind schlecht die Affekte der Trauer oder Unlust, da sie in jedem Fall eine Verminderung unserer Wirkungskraft bedeuten und nur insofern, als sie gelegentlich eine einseitige Hypertrophie einzelner Teile unseres Wesens einschränken, können sie als Mittel zur Herstellung des Gleichgewichts gut genannt werden; die passiven Affekte der Freude end-

lich ſind an ſich gut, da ſie unſere Kraft und Tugend ſteigern, doch wo ſie
ein die Rückſicht auf den Geſamtbeſtand der Seele außer acht laſſendes
Übermaß haben, müſſen auch ſie als ſchlecht gelten. Unter dieſen Geſichts=
punkten geht Spinoza die vorher rein pſychologiſch betrachteten Affekte
noch einmal im beſonderen durch, um ſie nunmehr der Wertbeurteilung
zu unterziehen. Dabei entwickelt er eine zwar ernſte aber nicht düſtere,
ſondern freudig=weltbejahende Lebensanſicht, die uns überall das Memento
vivere zuruft: »der freie Menſch denkt an nichts weniger, als an den Tod,
und ſeine Weisheit iſt nicht ein Nachſinnen über den Tod, ſondern ein
Nachſinnen über das Leben«. Die von der asketiſchen Denkart als Tu=
genden geprieſenen Affekte, wie die des Mitleids, der Demut, der Furcht
und der Reue gelten ihm als ſchlecht, wenn er ihnen auch einen aller=
dings ſehr bedingten Wert nicht abſpricht. »Fürwahr nur ein finſterer und
trauriger Aberglaube verbietet, ſich zu ergötzen. Mein Grundſatz iſt, an
dieſem Glauben hielt ich feſt: keine Gottheit, noch ſonſt jemand, es ſei
denn ein Neider, ergötzt ſich an meiner Ohnmacht und meinem Ungemach
oder rechnet uns Tränen, Schluchzen, Furcht und andere derartige Zeichen
von Ohnmacht des Gemüts als Tugend an, umgekehrt vielmehr, in je
größere Freude wir verſetzt werden, zu deſto größerer Vollkommenheit
gehen wir über, d. h. deſto mehr haben wir Anteil an der göttlichen Na=
tur.« Spinoza weiß weiterhin auf Grund ſeiner Parallelismustheorie, nach=
dem er den alten Gegenſatz von Geiſt und Fleiſch durch ſeine Begründung
der aktiven Affekte auf die Gemeinbegriffe und der paſſiven auf die
Wahrnehmungen erſetzt hat, die körperlichen Bedürfniſſe auch des geiſtig
tätigen Menſchen ruhig zu würdigen. Spinozas Ideal aber iſt die Seelen=
ſtärke ⟨Fortitudo⟩, in der ſich Mut ⟨Animoſitas⟩ und Edelſinn ⟨generoſitas⟩
vereinen. Der ſeelenſtarke Mann hat die Leidenſchaften überwunden: »er
haßt niemanden, zürnt niemanden, beneidet niemanden, entrüſtet ſich über
niemanden, unterſchätzt niemandem und iſt durchaus nicht hochmütig«, »ſo=
viel er kann ſtrebt er danach, gut zu handeln und ſich zu freuen«. In den
frohen aktiven Affekten der klaren Erkenntnis empfindet er die geſteigertſte
Kraft und Tugend ſeines Weſens, die möglich iſt, ſie gewährt ihm die auf
rechter Eigenſchätzung beruhende Zufriedenheit mit ſich ſelbſt ⟨acquieſcen=
tia in ſe ipſo⟩, die »das Höchſte iſt, das wir hoffen können«.

Sie zu erreichen wird es aber nach allem nichts beſſres geben, als die
Erkenntnis zu vervollkommnen und ſich ganz mit Erkenntnis zu durch=
dringen. Die Erkenntnis macht uns unabhängig von der Knechtung durch
die Leidenſchaften und begründet die Herrſchaft der Vernunft oder die
Freiheit. Denn ſobald wir die Leidenſchaften in ihrer Notwendigkeit er=
kennen, hören ſie auf Leidenſchaften, d. h. unvollſtändige Ideen, zu ſein
und werden aufgehoben in unſere Aktivität, die ſelbſt nichts anderes iſt

als reine vollſtändige Erkenntnis. Dabei zeigt ſich in Spinozas Einzelausführungen eine ruhig ſichere Poſitivität. »Wir ſollen nur das Gute an jeder Sache ins Auge faſſen, um ſo immer durch den Affekt der Freude zum Handeln beſtimmt zu werden. Wenn z. B. jemand ſieht, daß er zu ſehr dem Ruhm nachtrachtet, ſo ſoll er über deſſen rechten Gebrauch nachdenken, nicht aber über den Mißbrauch des Ruhms und ſeine Eitelkeit und über der Menſchen Unbeſtändigkeit; denn gerade die Ehrgeizigen quälen ſich mit ſolchen Gedanken am allermeiſten, ſobald ſie daran verzweifeln, die Ehre, nach der ſie geizen, zu erlangen; es iſt deshalb gewiß, daß am meiſten die nach Ruhm begierig ſind, die über ſeinen Mißbrauch und über die Eitelkeit der Welt am lauteſten ſchreien. Wer daher bemüht iſt, ſeine Affekte und Triebe allein durch die Liebe zur Freiheit zu bemeiſtern, der wird alle Kräfte daran ſetzen, die Tugenden und ihre Urſachen kennen zu lernen und das Gemüt mit jener Freudigkeit zu erfüllen, die aus deren richtiger Erkenntnis entſpringt, keineswegs aber daran, die Fehler der Menſchen zu betrachten, die Menſchen herabzuſetzen und ſich eines falſchen Scheines von Freiheit zu erfreuen. Und wer dies ſorgfältig beobachtet (denn es iſt nicht ſchwer) und übt, wahrlich, der wird binnen kurzem imſtande ſein, ſeine Handlungen meiſtenteils auf Grund der Oberherrſchaft der Vernunft zu regeln«.

Hieran ſchließt Spinoza nun noch eine Reihe von Folgerungen, in die ſeine Lehre, wie in feierlichen Akkorden weihevoll ausklingt. Die wahre Erkenntnis war die Erkenntnis unter einer gewiſſen Art der Ewigkeit. Dieſe Ewigkeit iſt aber nicht bloß die des erkannten Gegenſtandes, ſondern auch eine ſolche des erkennenden Subjekts: ſofern wir aus vollſtändigen und wahren Ideen beſtehen, ſind wir ſelbſt zeitlos giltige ewige Wahrheiten. Iſt daher die Seele auch nicht unſterblich im Sinne einer endloſen Fortdauer, ſo exiſtiert ſie doch zeitlos ewig als die wahre Idee, die die Weſenheit des Körpers unter einer Art der Ewigkeit ausdrückt. Und zwar nimmt ſie an der Ewigkeit Gottes um ſo mehr teil, je mehr ſie aus wahren und vollſtändigen Ideen beſteht. Das ſind aber neben den Ideen der zweiten vor allem die der dritten Erkenntnisgattung. In dieſen erſchaut ſie das Hervorgehen ihrer ſelbſt und aller Dinge aus Gott in unmittelbarer Klarheit und ewig ſich gleich bleibender Wahrheit. Daraus erhellt, »wieviel der Weiſe vermag, und wie ſehr er dem Toren überlegen iſt. Denn abgeſehen davon, daß der Tor von äußeren Urſachen auf vielerlei Arten hin und her bewegt wird und ſich niemals im Beſitz der wahren Zufriedenheit des Gemüts befindet, lebt er überdies wie unbewußt ſeiner ſelbſt und Gottes und der Dinge, und ſobald er zu leiden aufhört, hört er zugleich auch auf zu ſein; der Weiſe dagegen wird kaum in ſeinem Gemüte bewegt, ſondern ſeiner ſelbſt und Gottes und der Dinge nach einer gewiſſen ewigen Not-

wendigkeit bewußt, hört er niemals auf, zu ſein, ſondern iſt immer im Beſitz der wahren Zufriedenheit des Gemüts«. Doch in dieſer Zufriedenheit des Gemüts enthüllt ſich uns noch ein innigeres Gefühl: die Liebe. Liebe iſt nach Spinozas Definition Freude unter Begleitung der Idee ihrer Urſache. Der Weiſe aber genießt in der Klarheit ſeines Geiſtes die höchſte Freude und bezieht ſie zugleich auf das göttliche Sein als auf ihre Urſache, weil er ſich ſelbſt als deſſen Wirkung und Teil ewig erkennt. So empfindet er als den mächtigſten Affekt die geiſtige Liebe zu Gott (Amor intellectualis Dei). Nun war »unſere Seele, ſofern ſie erkennt, ein ewiger Modus des Denkens, der von einem andern ewigen Modus beſtimmt wird, und dieſer wieder von einem andern, und ſo weiter ins Unendliche: dergeſtalt, daß alle dieſe Modi zugleich Gottes ewigen und unendlichen Verſtand ausmachen«. Jeder ewige Modus des Denkens aber iſt erfüllt von Liebe zu Gott. Und damit wird der unendliche Verſtand, durch den Gott ſich in ſeiner ewigen Selbſtentfaltung erkennt, zur unendlichen Liebe, mit der Gott ſich ſelbſt liebt. Hieraus fließt unmittelbar, daß »Gott, ſofern er ſich ſelbſt liebt, die Menſchen liebt, und mithin, daß die Liebe Gottes zu den Menſchen und die geiſtige Liebe der Seele zu Gott ein und dasſelbe ſind«. In dieſer »beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menſchen« beſteht nach ſeinem tiefſten Weſen unſer Heil oder unſere Freiheit oder unſere Glückſeligkeit, die »nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt« iſt.

Damit kehrt das Syſtem dahin zurück, woher es ſeinen Urſprung nahm, und bewährt ſich nun, in ſeiner abgeſchloſſenen Ganzheit, als das, was es ſein ſoll: als der adäquate begriffliche Ausdruck der myſtiſchen Weisheit und höchſten Glückſeligkeit, die in liebender Erkenntnis und erkennender Liebe überall nur ſieht und fühlt, was Anfang und Ende, Eines und Alles iſt: Gott oder die Natur.

Literatur.

Spinozae Opera omnia, ed. van Vloten et Land, Hagae 1895. Spinoza: Sämtliche Philoſophiſche Werke, deutſche Ausgabe in der »Philoſophiſchen Bibliothek«, Leipzig. Camerer, die Lehre Spinozas, Stuttgart 1877. Derſelbe, Spinoza und Schleiermacher, Stuttgart 1903. Kuno Fiſcher, Spinozas Leben, Werke und Lehre, 5. Auflage, Heidelberg 1909. Freudenthal, Spinoza Bd. I: Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. Tumarkin, Spinoza, Leipzig 1908. Erhardt, die Philoſophie Spinozas im Lichte der Kritik, Leipzig 1908. Baenſch, die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verſtändnis ſeiner Lehre vom Parallelismus der Attribute, Archiv für Geſchichte der Philoſophie Bd. XX, Heft 3 und 4, 1907.

LEIBNIZ



I. Leben und Entwicklungsgang.

Der Idealismus iſt, wie das treibende Element der Kultur, ſo auch immer der Nährboden echter Wiſſenſchaft geweſen. Beſonders deutlich wird dieſer Zuſammenhang in dem Syſteme unſeres großen deutſchen Philoſophen Gottfried Wilhelm Leibniz. Seine Philoſophie faßt nicht nur die inneren Tendenzen und Beſtrebungen ſeines Zeitalters zuſammen, ſondern ſie iſt auch in mehr als einer Hinſicht wegweiſend geworden für die geiſtige Entwicklung ſeines Volkes und der Menſchheit. Aber die Grundlage ſeines Syſtems bildet ein echter, unverfälſchter platoniſcher Idealismus. Indem er ſeine Stellung zu Locke präziſiert, ſchreibt er von ihren beiderſeitigen Syſtemen: »Le sien a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon . . .«

Man ſpricht auch von Leibnizens Individualismus. Wir werden ſehen mit welchem Recht. Nur ſoviel kann ſchon hier geſagt werden, daß er den engen Individualismus der Renaiſſance überwunden hat. Die letzte Quelle des Individualismus liegt immer in der Notwendigkeit für das Individuum, in ſich ſelbſt und ſeiner Kraft Erſatz und Halt zu ſuchen, wenn die äußeren Formen der Gemeinſchaft ins Wanken geraten. Aber damit iſt auch ſchon geſagt, daß der abſolute Individualismus immer nur als eine Übergangserſcheinung, niemals als Selbſtzweck gerechtfertigt werden kann. Die Beſinnung auf das Subjekt und ſeine Fähigkeiten muß dienen, eine neue, größere Gemeinſchaft herzuſtellen. Oder wenn wir es mit Bezug auf den Individualismus formulieren ſollen, ſo muß das Individuum alles Trennende abſtreifen lernen und ſich zur Menſchheit erweitern. Denn wie Wilhelm von Humboldt einmal treffend und ſchön ſagt: »Die Subjektivität der ganzen Menſchheit wird aber wieder in ſich zu etwas Objektiven.« So iſt bei Leibniz nicht mehr der ſelbſtherrliche Egoismus des Individuums das Ausſchlaggebende: ſondern das Individuum erſcheint immer bezogen auf eine größere Gemeinſchaft. Wie die Liebe ihm der Grundaffekt der Sittlichkeit iſt, ſo hat er auch alle Zeit ſeines Lebens ſeine geiſtigen Kräfte in den Dienſt der Gemeinſchaft geſtellt.

In einer Zeit, in welcher das religiöſe Leben unter der Zerriſſenheit der Religion in Konfeſſionen und Sekten mehr denn je zu leiden hatte, bemühte er ſich um eine Wiedervereinigung der Konfeſſionen. Auf politiſchem Gebiet ſuchte er nach Mitteln und Wegen, Deutſchland ſeinem Zuſtand innerer Schwäche zu entreißen. Wie aber alle Kultur ihre gediegene Grundlage in der Wiſſenſchaft hat, ſo offenbart ſich auch Leibniz' Streben zur Gemeinſchaft am edelſten und fruchtbarſten in ſeinen Bemühungen um die Grundlegung der Erkenntnis.

Gottfried Wilhelm Leibniz iſt geboren am 21. Juni 1646 in Leipzig.

Er ſtammt aus einer Juriſten= und Gelehrtenfamilie, ſein Urgroßvater war Richter in Altenburg, ſein Vater eine zeitlang Profeſſor juris in Leipzig. Seine Eltern verlor er früh; der Vater ſtarb, als unſer Philoſoph 6 Jahre, die Mutter, als er 18 Jahre alt war. Bald ſchon machte ſich in dem Knaben eine brennende Wißbegierde bemerkbar; er hat uns ſelbſt geſchildert, mit welcher Freude er ſich noch in jungen Jahren über die Bibliothek ſeines Vaters hermachte. »Noch als Kind lernte ich den Ariſtoteles kennen und ſelbſt die Scholaſtiker ſchreckten mich nicht ab, was ich heute noch nicht bedauere. Sodann las ich Platon und Plotin mit Befriedigung, ganz zu ſchweigen von den anderen Alten, die ich ſpäterhin zu Rate zog. Als ich mich nun von der trivialen Schulphiloſophie befreit hatte, verfiel ich auf die Modernen und ich erinnere mich noch, daß ich im Alter von 15 Jahren allein in einem Wäldchen nahe bei Leipzig, dem ſogenannten Roſental, ſpazieren ging und bei mir erwog, ob ich die ſubſtanziellen Formen bei= behalten ſollte. Schließlich trug der Mechanismus den Sieg davon . . .«

So war Leibniz ſein eigner Führer im Reich des Geiſtes; und was einen mittelmäßigen Kopf verwirrt und zerſtreut hätte, die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit des Geleſenen, bewirkte bei dem aufſtrebenden Genie nur das Erwachen aller Geiſteskräfte und das ungehinderte Wachstum des Verlangens nach Wahrheit und Schönheit. Schon mit 15 Jahren bezog er die Univerſität ſeiner Heimatſtadt. Unter den Lehrern, die hier von einigem Einfluß auf ihn waren, müſſen Jakob Thomaſius und Adam Scherzer ge= nannt werden. Wichtiger für ihn war die Bekanntſchaft mit Erhard Weigel, die er machte, als er das Sommerſemeſter 1663 in Jena verbrachte. Weigel war ein für ſeine Zeit tüchtiger Mathematiker, obgleich ſich ſein Lehrkurſus nicht über die niedere Analyſis hinaus erſtreckte. Sein Hauptgebiet war die Arithmetik. Er ſuchte überall den Zuſammenhang zwiſchen Philo= ſophie und Mathematik, und ſein Bemühen ging dahin, die mathematiſche Methode in der Philoſophie zur Geltung zu bringen, indem er ſie als eine logiſche Methode erkannte. Leibniz' Jugendſchrift über die »ars combina= toria« zeigt auf's Deutlichſte Weigels Einfluß.

Nach Leipzig zurückgekommen bewarb ſich Leibniz, 16jährig, um das Baccalaureat der Philoſophie mit der Schrift: »Disputatio metaphysica de principio individui«. Dieſelbe zeigt überall die reiche Beleſenheit des jungen Autors. Unter den Corollarien dieſer Schrift findet ſich die Theſe: »essentiae rerum sunt sicut numeri«. Dieſer pythagoreiſch klin= gende Satz verrät uns die Gedankenrichtung, die ſein Geiſt zu nehmen begann. Die Entwicklung des jungen Leibniz, die wir hier nur flüchtig andeuten können, ſcheint uns gleichſam typiſch für die Entwicklung des philoſophiſchen Geiſtes überhaupt zu ſein. Seine Beſchäftigung mit den Scholaſtikern mochte wohl mehr dazu dienen, den jungen Geiſt zu ſchärfen

und zu üben, als daß sie ihn auch nur für Augenblicke in dem inneren Verlangen seines Gemütes befriedigt hätte. Ein charakteristischer Umstand freilich war es, der ihn auch innerlich zu dieser Lektüre hintreiben mußte. Dem jugendlichen Schiller hat Körner im Briefwechsel des Julius und Rafael entgegengehalten, wie gerade der jugendliche Geist sich aus Unkenntnis der seiner harrenden Probleme zuerst mit dem ganzen Universum, dem göttlichen, absoluten Sein, einläßt, welches der gereifte Verstand nach vielen philosophischen Irrfahrten als das letzte Ziel erkennt, dem wir uns nur zögernd und von ferne anzunähern vermögen. Es ist das theologische Interesse für den Gottesbegriff, welches Leibniz eine Weile bei den Scholastikern festhalten mochte. Je mehr aber die Schwierigkeiten, in welche sich der menschliche Geist verwickelt, wenn er das Absolute zu begründen bemüht ist, ihm klar wurden, desto beherrschender mußte das Erkenntnisproblem in den Mittelpunkt seines Denkens rücken. Die Logik war und blieb von da an der Ausgangspunkt und das Zentrum seiner Philosophie. In einem Brief von Leibniz an M. Gabriel Wagner, den Herausgeber der »Vernunft-Übungen«, hat Leibniz betont, wie viel er der Logik von jeher verdankte.

Allein schon von vorne herein faßte er die Logik in einem universelleren und tieferen Sinn auf, als es sonst zu seiner Zeit üblich war. Sie sollte ihm nicht nur die Kunst sein »den Verstand zu gebrauchen. also nicht allein, was fürgestellt, zu beurteilen, sondern auch was verborgen ist, zu erfinden.« Schon früh also ward ihm das Denken zum rechtmäßigen Instrument der Erkenntnis und die Logik zu einer Erfindungskunst. Aber wie das Volk sagt: Es ist noch kein Meister vom Himmel gefallen. Die Auffassung, welche er anfangs vom Wesen der Erkenntnis und des Seins hatte, ist noch weit entfernt von der des ausgereiften Systems. Dies zeigt sich deutlich in der aus dem Jahre 1666 stammenden Schrift »Dissertatio de arte combinatoria.« An ihr ist zweierlei bemerkenswert, einmal, und hierin zeigt sich eben der Einfluß Weigels, das Bestreben, der Logik die Sicherheit mathematischer, und zwar arithmetischer Methoden zu verleihen. Andererseits aber die noch bestehende Abhängigkeit von den Vorstellungen der überkommenen Sckullogik. Der erste Punkt bezeichnet den großen Fortschritt, den dieses Jugendwerk sowohl in der Entwicklungsgeschichte unseres Philosophen, wie auch der wissenschaftlichen Logik darstellt. Außer Weigel dürften hier vor allem der englische Philosoph Hobbes und, worauf Kabitz aufmerksam macht, Joh. Heinr. Bisterfeld dem Gedankengange Leibnizens vorgearbeitet haben. Hobbes faßt das Denken direkt als ein Rechnen auf, als ein Addieren und Subtrahieren, in dieser Art sucht er die Spontaneität der Erkenntnis zu retten. Bisterfeld dringt darauf, daß die Philosophie durch Analysis der komplexen Begriffe und darauffolgende erneute Synthesis ihr Ziel erreicht. Eine Analysis der Begriffe verlangt

auch Leibniz: ſie ſoll dazu dienen, die einfachen Begriffe, in denen wir die gemeinſamen Elemente aller Erkenntnis überhaupt erblicken dürfen, aufzuſuchen; gelingt es, dieſe aufzufinden und durch eigentümliche, allgemeinverſtändliche Zeichen zu charakteriſieren, ſo muß man durch geeignete Kombination derſelben gemäß den mathematiſchen Methoden der Kombinatorik zu neuen und fruchtbaren Erkenntniſſen gelangen können. Die Mathematik ſelbſt kann als Vorbild dienen: ſie hat in den Zahlen, Linien und Figuren allgemeinverſtändliche Charaktere des Denkens, die ſie logiſchen Operationen unterwirft, um ſo zu unbezweifelbaren Reſultaten zu gelangen. Als ſolche Denkcharaktere können nun auch der Erkenntnistheorie ⟨Logik⟩ die Zahlen dienen, indem jedem Begriff eine charakteriſche Zahl zugeordnet wird. Nehmen wir ein von Leibniz häufig gebrauchtes Beiſpiel. Man kann den Begriff Menſch definieren als: vernünftiges Lebeweſen. Man ſieht alſo, daß in ihn eingehen die einfachen Begriffe des Lebeweſens und des Vernünftigen; ſetzt man nun für dieſe primitiveren Begriffe die charakteriſtiſchen Zahlen wie folgt an: Lebeweſen $= a = 2$, Vernünftiges $= r = 3$, ſo ergibt ſich die charakteriſtiſche Zahl für Menſch $= a \cdot r = 6$. Man erkennt leicht in dieſem Verſuch den Grundgedanken des Hobbes wieder; allein derſelbe läßt ſich weiter zurückverfolgen: Raimundus Lullus und Giordano Bruno trugen ſich mit der Abſicht, nicht nur eine Begriffsſchrift zu erfinden, ſondern auch die Begriffe derart einem äußerlichen Mechanismus zu unterwerfen, daß man mit Hilfe desſelben neue Entdeckungen im Reiche der Erkenntnis machen könnte. Doch wurde hierbei die Kombination der zu verbindenden Elemente mehr oder weniger dem bloßen Zufall überlaſſen. Der Fortſchritt, welchen der Gedanke bei Leibniz gemacht hat, iſt unſchwer zu erkenen. Ihm kam es vor allen Dingen darauf an, eine exakte Methode der Verbindung der Begriffe zu gewinnen. Auch ſonſt können wir des Wertvollen genug in ſeinem Unternehmen entdecken, indem wir zunächſt noch einmal von den Schwächen der Ausführung abſehen. So iſt ſchon die Abſicht bemerkenswert, durch Aufſuchen der Elementarbegriffe gleichſam ein Gedankenalphabeth aufzuſtellen, »dadurch alle nationes compositae der ganzen Welt in wenige simplices als deren Alphabeth reduzieret würden.« In der Tat wird es immer die fruchtbarſte Aufgabe der Logik bleiben, die grundlegenden Denkelemente, von welchen alle Wiſſenſchaft ihren Ausgang nimmt, aufzuſuchen und zu zeigen, inwiefern ſie unerläßliche Bedingungen des Zuſtandekommens der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis ſind. Unzweifelhaft iſt ferner eine wichtige Methode des Denkens wenigſtens von Leibniz hier energiſch charakteriſiert und durchzuführen verſucht, die rein quantitative arithmetiſche. Aber eben die Einſeitigkeit, mit der dieſe hier aufgegriffen und verwendet wird, hängt zuſammen mit den grundlegenden Schwächen des ganzen Verſuches. Eine

ſolche Charakteriſtik der Erkenntnis, wie ſie hier Leibniz zu geben verſucht, iſt im Weſentlichen doch nur dann möglich, wenn man den Begriff noch im Sinne der ariſtoteliſch ſcholaſtiſchen Logik als ein fertig gegebenes, unveränderliches diskretes Ganze auffaßt. Dieſe Auffaſſung wird immer dem Senſualismus nahe liegen, nach deſſen Meinung wir unſere Begriffe gewinnen durch Abſtraktion aus einer fertig gegebenen Welt der Dinge. Der Begriff iſt für den Senſualiſten nur eine, viele andere Vorſtellungen vertretende Einzelvorſtellung; die Vorſtellung ſelbſt aber nur ein Abbild des Dinges.

In der Tat finden wir, daß Leibniz noch eine längere Zeit mit ſolchen ſenſualiſtiſchen Anſchauungen zu kämpfen hatte, indem er wenigſtens die von ihm ſpäter ſogenannten Tatſachenwahrheiten urſprünglich auf die ſinnliche Wahrnehmung als ſolche zurückzuführen beſtrebt war. Auf dieſem Standpunkt wenigſtens zeigt uns Leibniz eine von Kabitz behandelte Schrift: »Commentatiuncula de Iudice controversiarum seu Trutina Rationis et norma Textus.« Vielleicht iſt dieſer Senſualismus unſeres Philoſophen bedingt durch die Lektüre der Schriften Gaſſendis.

Der Fortſchritt vollzog ſich nun in einer allmählichen Abkehr vom Senſualismus, indem ſich die Einſicht Bahn bricht, daß auch die Erfahrungstatſachen einer rationalen Begründung bedürfen. Hiermit verbindet ſich die wachſende Überzeugung von der Notwendigkeit, das rein quantitative Verfahren durch ein höheres und allgemeineres zu begründen und zu ergänzen. Auch der Atomiſtik, welcher Leibniz nach ſeinem eigenen Zeugnis (unter dem Einfluß des Gaſſendi und des Magneſius) eine zeitlang angehangen hatte, mußte er ſo entfremdet werden. Die Motive, die ihn in jungen Jahren ins Lager der Atomiſten geführt hatten, ſind aus ſeinen Äußerungen und ſeiner ganzen wiſſenſchaftlichen Geſinnung leicht zu erkennen. Es war ſein Rationalismus, welcher ihm dieſe Weltanſchauung lieb machte. Der Atomismus weiß nichts von übernatürlichen Eingriffen in das Weltgeſchehen, ſondern er erklärt alle Erſcheinungen für mechaniſch, d. h. mathematiſch-phyſikaliſch begreiflich. An dieſer Anſicht hat Leibniz ſein ganzes Leben lang feſtgehalten. Die faule Vernunft (ignava ratio), welche der mühevollen Arbeit der Erkenntnis ausweicht, indem ſie einen Teil des Weltgeſchehens dem unſichtbaren und unerkennbaren Wirken übernatürlicher Kräfte (ſpirits) in der Materie zuſchreibt, konnte ſeine Wahrheitsliebe nie befriedigen. Es ſind aber Probleme logiſcher und phyſikaliſcher Natur, die es ihm, wie wir ſehen werden, unmöglich machten, beim Atomismus dauernd zu verharren. Denn auch dieſer muß ſich, um hier nur das logiſche Motiv ins Auge zu faſſen, bei einem letzten Gegebenen, das für die Vernunft nicht weiter auflösbar iſt, eben den Atomen, begnügen. Auch iſt die Unterſcheidung und Individualiſierung des Seins hier nur eine

rein quantitative nach den Begriffen der Größe, Zahl und Gestalt. Diese aber dürfen nicht als ein letztes Gegebenes von der Vernunft hingenommen, sondern müssen aus dem Gesetz ihrer Erzeugung begriffen werden.

Deshalb konnte sich auch Leibniz nicht dauernd bei der Philosophie und Weltanschauung des Descartes begnügen. Denn auch das System des Descartes steht fast ganz einseitig unter der Herrschaft des Größenbegriffes.

Nachdem Leibniz sich den Magistergrad in der philosophischen Fakultät bereits im Jahre 1664 errungen hatte, dachte er daran, im Jahre 1666 sich in seiner Heimatstadt die Ehren eines Doktor juris zu gewinnen. Hier nun erlebte er insofern eine Enttäuschung, als man es dem genialen und kenntnisreichen jungen Mann wegen seiner großen Jugend verweigerte, ihn zu diesem Examen zuzulassen. Da er indessen nicht unnötige Zeit verlieren wollte, wandte er sich der Universität Altdorf zu, wo er das Examen auf Grund einer juristischen Dissertation auf's Glänzendste bestand. Ja, sein reiches Wissen, seine geistige Gewandheit und Tiefe machten einen solchen Eindruck auf seine Examinatoren, daß man ihm sofort ein Professur an der Universität Altdorf antrug. Allein eine solche Stelle konnte seinem Taten= und Wissensdrang nicht genugtun; er lehnte ab. Ein wichtiges Ereignis in seinem Leben wurde die Bekanntschaft des früheren kurmainzischen Ministers Joh. Christian von Boineburg, die er gelegentlich eines Aufenthaltes in Nürnberg machte. Boineburg führte ihn in die große Welt ein, ward sein Beschützer und Freund und wirkte in vieler Hinsicht bestimmend und fördernd auf seinen geistigen Entwicklungsgang ein. Durch ihn kam er in Beziehung zu Joh. Philipp von Schönborn, dem Kurfürsten von Mainz. Dieser erkannte die Bedeutung des Philosophen und suchte ihn dauernd an sich zu fesseln, indem er ihn 1670 zu seinem Kanzleirevisionsrat ernannte, in welcher Stellung er gemeinsam mit Herm. And. Lasser an der Verbesserung des Gesetzesbuches arbeiten sollte. In dieser Stellung hatte er nicht nur Gelegenheit, seine weiten juristischen Kenntnisse zu vertiefen und zu vervollkommnen, sondern es war ihm auch möglich, seinen theologischen Interessen, die ihn von Jugend auf beschäftigt hatten nachzugehen. Besonders aber war es von Wichtigkeit, daß er nun praktischen Anteil an der Politik seiner Heimat nehmen konnte. Der Idealismus unseres Leibniz war nicht der eines weltfremden Träumers, am unmittelbarem Leben nahm er den innigsten Anteil; es gab keine Tagesfrage von Bedeutung, die seinen Geist nicht beschäftigt hätte; die Geschicke seines Volkes und seines Vaterlandes bewegten sein Herz auf's Tiefste, und er bemühte sich stets mit allen seinen Kräften an der Gesundung Deutschlands mitzuarbeiten. Das religiöse und politische Problem war ohnehin in jenen Tagen noch weniger zu trennen als heute. Die durch die Reformation bewirkte Spaltung der Konfessionen mußte auch im politischen Leben trennend

wirken. Aber es gab eine ſtarke Strömung im religiöſen Leben der Zeit, welche die verloren gegangene Einheit religiöſer Gemeinſchaft wieder zu gewinnen ſtrebte. Freilich bei der Frage über die Form, wie dieſe Einheit zu geſtalten ſei, ſchieden ſich ſofort wieder die Geiſter, und es kamen alle die kleinlichen und äußerlichen Gegenſätze wieder zum Vorſchein, denen man doch gerade durch die Wiedervereinigung entgegen arbeiten wollte. Der überlegene Charakter und die tiefe Einſicht, mit welcher Leibniz an dieſen Beſtrebungen teilnahm, unterſcheidet ihn vorteilhaft von vielen ſeiner Zeitgenoſſen. Aktueller und gefährlicher waren die Probleme und Differenzen der politiſchen Gegenwart.

An der Oſtgrenze des Reiches hatte ſich der Kaiſer der Türkengefahr zu erwehren; im Weſten drohte die Eroberungsluſt Ludwig des XIV. mit faſt noch größeren Gefahren. Als es ſich im Jahre 1669 um die Neubeſetzung des polniſchen Königsthrones handelte, verfaßte Leibniz eine Denkſchrift im Intereſſe des deutſchen Fürſten, der ſich um dieſen Thron bewarb, des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg. Sie hatte keinen Erfolg. Ebenſowenig glückte es ihm mit einem anderen politiſchen Projekt, welches die Sicherheit des Reiches nach Weſten hin betraf. Er ſchrieb ſeine »Bedenken welchergeſtalt securitas publica interna et externa und status praesens jetzigen Umſtänden nach auf feſten Fuß zu ſtellen.« Die Schrift enthielt, neben vielen ſcharfſinnigen und einſichtigen Vorſchlägen zur Sicherung des Reiches, auch einen Vorſchlag an Ludwig den XIV. ſelbſt, den »allerchriſtlichſten« König: »Er möge ſeinen Eifer für das Chriſtentum beweiſen, indem er die Feinde des Chriſtentums in ihrem eigenen Lande aufſuche und Ägypten angriffe und zu erobern ſtrebe«. Der patriotiſch-politiſche Gedanke, der dieſem Vorſchlag zu Grunde liegt, iſt leicht erkennbar: Das Reich, ohnehin durch ſeine Kämpfe im Oſten in Anſpruch genommen, verfügt nicht über die Kräfte, Ludwig zu widerſtehen, wenn ſeine Eroberungsſucht ſich gegen Deutſchland kehrt; daher muß man ſuchen, Ludwigs Ruhm- und Länder-Begierde anderweitig zu beſchäftigen und feſſeln.

In der Tat wurde Leibniz' Gedanke auch durch Boineburg und den Kurfürſten gebilligt und dem franzöſiſchen König übermittelt. Leibniz ſelbſt wurde in dieſer Angelegenheit als Geſandter im Jahre 1672 nach Paris geſchickt. So wenig er nun mit dieſer Erfolg hatte, ſo bedeutſam ward doch die Reiſe für ſein ganzes Leben. Indeſſen, ehe wir von ſeinem Pariſer Aufenthalt ſprechen, müſſen wir kurz noch der in Mainz entſtandenen Werke gedenken. Aus dem religiöſen Intereſſe heraus entſtanden die Schriften: »confessio naturae contra Atheistes«, und »Defensio Trinitatis per nova reperta logica . . .« In der erſteren Schrift wird im Gegenſatz zu den Atomiſten aus dem Begriff des Körpers ſelbſt der Beweis für die Exiſtenz Gottes zu führen verſucht. Mit dem Begriff des Körpers ſind

verbunden die Begriffe des Raumes und des Sich-im-Raum-Befindens. Größe und Geſtalt des Körpers erklären ſich freilich aus dem Raume, welchen der Körper erfüllt. Aber es bleibt zweifelhaft, warum der Körper gerade dieſen und ſo beſchaffenen Raum anfüllt, und warum er gerade dieſe beſtimmte Geſtalt hat. Dieſelbe Betrachtung kann auch auf den Begriff der Bewegung des Körpers ausgedehnt werden; kurz, um die Beſonderheit des Dinges, ſeine Individualität, zu erklären, bedarf es eines unkörperlichen Prinzips. Man ſieht, es handelt ſich hier um die Zweckbetrachtung. Im Bereich des Sittlichen genügt die mechaniſche Betrachtungsweiſe nicht mehr. Aber nicht nur die Beſonderheit des einzelnen Körpers, ſondern was noch wichtiger iſt, die Übereinſtimmung aller im Weltall ſoll garantiert werden durch die Einheit jenes unkörperlichen, göttlichen Prinzips. Der Begriff der präſtabilierten Harmonie iſt in dieſer Überlegung vorbereitet und tritt, wie namentlich die Briefe an Thomaſius beweiſen, nun immer mehr in den Vordergrund ſeines Denkens. Schon bei ſeinem erſten Auftauchen, dient dieſer Begriff dazu, den Zuſammenhang des Reiches der Natur mit dem der Sittlichkeit zu bezeichnen und zu begründen. Daß das natürliche Geſchehen, wie es ſich mechaniſch erklären läßt, dem ſittlichen Ziel nicht widerſpricht, muß durch einen beſtimmten Begriff ausgedrückt werden; Gott hat die Welt ſo erſchaffen, daß ſie nunmehr, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit gemäß entwickelt. Es iſt in dieſem Gedanken ſogleich auch der rationale Grundcharakter der Theologie unſeres Philoſophen erkennbar. Gott iſt nicht als ein willkürlicher Tyrann gedacht, ſondern als der Bewahrer und Behüter der Sittlichkeit; was aber gut ſei, darüber befindet nicht die Laune Gottes, ſondern das Geſetz der Vernunft. Gott konnte nicht anders, als das Gute wählen. Dies ſind die Gedanken, die hier freilich nur im Keime angelegt, in den ſpäteren Schriften, namentlich in der Theodicee, zum klarſten Ausdruck gekommen ſind. Für jetzt aber zeigt ſich Leibniz noch ſehr im dogmatiſch-theologiſchen Intereſſe befangen. Hierfür iſt beſonders die zweite Schrift, welche das Dogma der Trinität vertritt, ein Zeugnis. Sie richtet ſich in erſter Linie gegen den Socinianer Wiſſowatius und ſeine Lehren.

Den Forſchritt ſeiner geiſtigen Entwicklung auf theoretiſchem Gebiete verrät am Deutlichſten die 1671 erſchienene Schrift Leibniz' »Hypotheſis phyſica nova«. Schon während eines Aufenthaltes in Schwalbach im Jahre 1669 hatte er von den Abhandlungen Wrens' und Huyghens, über die Stoßgeſetze Kenntnis erhalten und ſich mit denſelben auseinandergeſetzt. In der oben genannten Schrift nun zeigt ſich deutlich die Einſicht, daß die quantitative Methode allein nicht zur Bewältigung der phyſikaliſchen Probleme ausreicht. Leibniz hatte mittlerweile ſowohl eifrig Hobbes geleſen, deſſen Begriff des Conatus ⟨Bewegungstendenz⟩ er ſich aneignete und ver-

tiefte, als auch Cavaleris Theorie der Indivisibilien kennen gelernt. Die Quantität, sei es in Gestalt der Zahl, oder der geometrischen Ausdehnug, wurde nun selbst zum Problem; so wird der räumliche Punkt nicht mehr definiert als das, was keine Teile hat, sondern als das, welches keine Ausdehnung hat. Dies Unausgedehnte aber wird zum Prinzip und Ursprung der Ausdehnung. Ebenso muß man im Conatusbegriff die Tendenz zur Bewegung, den Ursprung der Bewegung denken. Da indessen der richtige Begriff der Masse von Leibniz noch verfehlt wird, gelingt es ihm auch noch nicht, die richtigen Stoßgesetze aufzustellen. Die Übertragung der Geschwindigkeit von einem System zum andern und die sich hierbei vollziehende Änderung der Geschwindigkeit erschien noch nicht aus rationalen Gründen begreiflich. So ist der Substanzbegriff Leibniz' hier noch nicht zu völliger Klarheit gereift. Die rationale rein geometrische Betrachtung der Bewegung bleibt noch in einem Gegensatz zu der Theorie der physikalischen Bewegung der wirklichen Körper, wie denn auch die ganze Schrift die beiden verschiedenen Bewegungsarten, die geometrische und die physikalische, in gesonderten Abhandlungen erörtert. Diese Diskrepanz zwischen der abstrakten Theorie und dem wirklichen Sein mußte erst überwunden werden, ehe Leibniz' Idealismus zur systematischen Vollendung gelangen konnte.

Die fehlenden Mittel, seinem System die innere Einheit und Vollendung zu geben, vor allem die tiefere Kenntnis der modernen Mathematik, sollte sich Leibniz erst in Paris erringen, wohin er im Jahre 1672 ging. Seine diplomatische Mission am Hofe Ludwigs XIV. scheiterte, wie gesagt. Bald lockerten sich überhaupt seine Beziehungen zum Kurfürsten von Mainz. Als Boineburg im Dezember 1672 starb, hatte Leibniz die kräftigste Stütze seines Einflusses in Mainz verloren. Im Jahre 1673 sehen wir ihn zwar noch einmal in diplomatischen Geschäften eine Reise von Paris nach London unternehmen. Nachdem er aber noch im selben Jahre nach Paris zurückgekehrt war, nahm seine Stellung dort einen mehr und mehr privaten Charakter an, besonders seit im Februar 1673 auch der Kurfürst Philipp von Schönborn gestorben war. Um so mehr Muße verblieb Leibniz für seine wissenschaftlichen Studien. Er trat in Verbindung mit den ersten Gelehrten seiner Zeit; er lernte Antoine Arnauld, Walter von Tschirnhaus u. a. kennen. Indessen die wichtigste Bekanntschaft dieser Zeit war die mit Chr. Huyghens. Dieser wurde recht eigentlich sein mathematischer Lehrmeister, der ihn in die Methoden der modernen Analysis einführte. Hier legte denn Leibniz den Grund zu seiner epochemachenden Entdeckung der Differential- und Integralrechnung deren Ausbildung in die Jahre 1675/76 fällt. Diese Erfindung ist nicht etwa unabhängig von seiner Philosophie erfolgt; sondern nach seiner eigenen Aussage sind es gerade die

logiſchen Motive ſeines philoſophiſchen Syſtems, die ihn zu dieſer Entdeckung hinführten. Umgekehrt mußte ſodann die vertiefte mathematiſche Einſicht rückwirkend die logiſchen und metaphyſiſchen Vorausſetzungen des Syſtems umgeſtalten. Indem Leibniz in der Infiniteſimalmethode das Inſtrument entdeckte, mit deſſen Hilfe es der Wiſſenſchaft gelingt, Geſtalt und Größe aus ihrem Urſprung zu erzeugen, war ihm nun auch der Weg geöffnet zu einer genaueren und fruchtbareren Auffaſſung des Subſtanzbegriffes. Das Grundgeſetz ſeiner Philoſophie, das Geſetz der Kontinuität, bewährt ſich auch an ſeiner eigenen geiſtigen Entwicklung. Der Conatusbegriff, der Begriff der Bewegungstendenz, vertiefte ſich zum Urſprungsbegriff der Kraft. So wenig wie die Ausdehnung, durfte die Bewegung künftighin als ein aktuell gegebenes, fertiges Quantum aufgefaßt werden; ihren Urſprung vielmehr im Begriffe der Kraft mathematiſch zu faſſen, gab die neue Analyſis des Unendlichen die Möglichkeit. Es iſt die geſteigerte Klarheit des idealiſtiſchen Bewußtſeins, die ſich in dieſer Entwicklung ankündigt. Mehr und mehr hört die Natur auf, dem Menſchen wie eine fremde, außergeiſtige Macht gegenüberzutreten; der Menſch iſt nicht mehr abhängig vom Objekt, ſondern dieſes muß die Rechtfertigung und Beglaubigung ſeiner Exiſtenz ſelbſt von der Subjektivität des Geiſtes erwarten.

Es hat ſich, wie bekannt, ein Prioritätsſtreit zwiſchen Iſaak Newton und ſeinen Anhängern einerſeits, und Leibniz und ſeinen Schülern andererſeits erhoben, welchem der beiden großen Männer, Newton oder Leibniz, die Entdeckung der Infiniteſimalrechnung zuzuſchreiben ſei. Die Geſchichte hat dieſen Streit längſt als müßig erkannt: ſo verſchieden und eigenartig der Weg war, welchen jeder der beiden Denker bei der Begründung der neuen Rechnungsart einſchlug, ſo ſelbſtändig und unabhängig war auch der Pfad, den ſie bis zu der Entdeckung gingen.

Durch Tſchirnhaus wurde Leibniz auch mit der Lehre Spinozas bekannt, den er auf der Rückreiſe von Paris im Jahre 1676 im Haag perſönlich kennen lernte. Damals aber, als er ſich in das Studium Spinozas vertiefte, hatte er deſſen Standpunkt innerlich ſchon überwunden. Er konnte in keiner Weiſe mit Spinoza ſympathiſieren: denn ſowohl ſeine theoretiſche, wie ſeine praktiſche Weltanſchauung ſtellte Leibniz in einen offenkundigen Gegenſatz zu Spinoza. Theoretiſch mußte Spinoza vor allen Dingen am Problem des Einzelnen ſcheitern; er vermochte keine ausreichende Begründung der Phyſik zu geben; und dies erklärt ſich ſchon aus dem Mangel des Kraftbegriffes. Aber auch in praktiſcher Hinſicht mußte ſich Leibniz von Spinozas Syſtem abgeſtoßen fühlen. Die Spontaneität des Geiſtes, die Selbſttätigkeit des Willens konnte in einem Syſtem nicht zu ihrem Rechte kommen, welches, wie das des Spinoza, die Endurſachen aus der Welt verbannte.

Schon vor ſeinem Pariſer Aufenthalt hatte Leibniz in Mainz den Herzog Joh. Friedr. von Hannover kennen gelernt. Dieſer hatte Gefallen gefunden an dem bedeutenden Manne und ſchon ſeit 1673 verſucht Leibniz ganz an ſeine Dienſte zu feſſeln. In der Tat nahm Leibniz im Jahre 1676 eine Stelle am hannoverſchen Hofe an. Er wurde Hof= und Kanzleirat, erhielt die Aufſicht über die Bibliothek, ſehr bald auch die Stelle eines braunſchweigiſchen Hofhiſtoriographen. In dieſer letzten Stellung hatte er die Verpflichtung übernommen, die Geſchichte des braunſchweigiſchen herzoglichen Hauſes zu erforſchen und darzuſtellen. Im Intereſſe dieſer Aufgabe unternahm er in den Jahren 1687—90 Reiſen durch Deutſchland und Italien. Sein Weg führte ihn unter anderem mehrmals nach Wien, überall, wo er hinkam, knüpfte er Beziehungen mit den bedeutendſten Gelehrten an. Seine Intereſſen waren erſtaunlich umfaſſend, ſeine Arbeiten auf dem Gebiete der Geſchichte, des Sprachſtudiums, der Philoſophie und Mathematik verhinderten ihn nicht, ſeine Aufmerkſamkeit durchaus praktiſchen Gegenſtänden des Lebens zuzuwenden. In Paris hatte er eine Rechenmaſchine konſtruiert, in ſeiner Stellung als hannoveriſch=braunſchweigiſcher Rat unterſtützte er ſeinen Herzog mit Ratſchlägen in Betreff des harzer Bergbaues. In einem umfangreichen Briefwechſel mit Gelehrten aller Länder Europas entwickelte er ſeine ſyſtematiſch=philoſophiſchen Ideen. Der ſchriftliche und mündliche Verkehr mit fürſtlichen Frauen, namentlich mit der verwitweten Kurfürſtin von Hannover und deren Tochter Sophie Charlotte von Brandenburg, der ſpäteren Königin von Preußen, gab ihm Gelegenheit, ſeine theologiſchen und philoſophiſchen Einſichten in populäre Form einzukleiden, aus welchem Bemühen insbeſondere die »Theodicee« entſtanden iſt. (Erſchienen 1710).

Wir haben ſchon früher darauf hingewieſen, wie ſich in jener Zeit Beſtrebungen zur Wiedervereinigung der getrennten chriſtlichen Kirchen geltend machten. Dieſe Reunion war ein Lieblingsgedanke Leibnizens bis an ſein Lebensende. Ihm mußte ein ſolches Vorhaben nicht unmöglich erſcheinen, denn nach ſeiner Meinung war in jeder Religion ein Allgemeinmenſchliches und Vernünftiges enthalten, und gelang es nur, dies zur Grundlage der Verhandlungen zu wählen, ſo konnten die äußerlichen Gegenſätze der Dogmen und des Kultus nicht hinderlich ſein. In dieſer Hinſicht dachte er zuerſt an eine Wiedervereinigung der Katholiken und Proteſtanten, und korreſpondierte über dieſen Gegenſtand mit Boſſuet, dem Biſchof von Meaux und anderen Katholiken. Bald indeſſen mußte er ſich überzeugen, daß von dieſer Seite kein Entgegenkommen zu erwarten war, ſondern daß man es nur darauf abgeſehen hatte, ihn zu bekehren und in den Schoß der alleinſeligmachenden Kirche zurückzulocken. Ausſichtsreicher ſchienen die Bemühungen, den im Lager der Proteſtanten

ſelbſt entſtandenen Gegenſatz zu überbrücken und die Lutheraner und Reformierten wieder zuſammenzuführen. Hier war es vornehmlich Molanus, der Abt von Loccum, auf Seiten der Reformierten, und der lutheriſche Hofprediger Jablonski, mit denen er in Berührung kam. Allein nicht alle dachten ſo großzügig, wie Leibniz ſelbſt; es fehlte nicht an Intriguen und ſich ſteigernder Erbitterung, ſodaß auch dieſes Unternehmen ſchließlich erfolglos verlief.

Fruchtbarer und erfolgreicher waren Leibniz' Beſtrebungen auf einem anderen Gebiete. Er verſprach ſich die größte praktiſche Förderung der Wiſſenſchaft von der Errichtung gelehrter Geſellſchaften. So iſt er der eigentliche Schöpfer und Urheber der im Jahre 1700 geſtifteten Berliner Akademie der Wiſſenſchaften, deren erſter Präſident er auch ward. Ebenſo entwarf er für den Zar Peter von Rußland den Plan einer Petersburger Akademie, der aber erſt im Jahre 1725 zur Ausführung gelangte. Auch in Wien und in Dresden regte er die Errichtung gelehrter Geſellſchaften an.

Es iſt bemerkenswert, daß die Berliner Akademie neben den allgemein wiſſenſchaftlichen Tendenzen als eine ihrer Hauptaufgaben die Beförderung der deutſchen Sprache und Geſchichte geſtellt bekam. Hatte Leibniz doch ſelbſt die innigſte Liebe und ein großes Verſtändnis für ſeine Mutterſprache. In ſeinen »Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbeſſerung der teutſchen Sprache« hat er viele und treffende Bemerkungen und Ratſchläge niedergelegt. Wie weit umfaſſend aber ſeine Pläne betreffend die gelehrten Geſellſchaften waren, geht daraus hervor, daß er ſich ſchon mit dem Gedanken einer Vereinigung aller gelehrten Geſellſchaften trug, welcher Gedanke erſt in unſeren Tagen ſich der Verwirklichung nähert, und deſſen erſte Früchte zu unſerer Freude unſerem Leibniz in der geplanten Akademieausgabe ſeiner Werke zu Nutzen kommen wird.

Die Jahre nach ſeiner Rückkehr aus Paris waren im übrigen die Zeit der Ausbildung und Vollendung ſeines Syſtems. Es gibt auch jetzt für ihn keinen Stillſtand, ſondern indem er ſeine Lehre ſowohl gegen diejenige der Carteſianer und Occaſionaliſten, als auch gegen den erfolgreichen Senſualismus John Lockes zu verteidigen und zu befeſtigen bemüht iſt, gewinnt er ſelbſt Klarheit über manches Problem, welches er bis dahin noch nicht befriedigend zu löſen vermocht hatte. Der Begriff der Kontinuität gewann nun erſt diejenige Faſſung, welche den Grundlagen und der Tendenz des ganzen Syſtemes entſprach. Solange die Reſte des Senſualismus nicht überwunden waren, mochte es ausreichend ſcheinen, das Kontinuum als ein Aggregat ſehr kleiner Teile aufzufaſſen; bald aber mußte ſich mit der vertieften Einſicht in die idealiſtiſchen Grundlagen der Wiſſenſchaft die Erkenntnis einſtellen, daß auf dieſe Weiſe das Problem nur herausgeſchoben, nicht gelöſt wurde.

Leibniz ſah ſehr bald, daß die unendliche Teilbarkeit und die Kompoſition des Kontinuums aus wie immer beſchaffenen Teilen den Begriff des Kontinuums nicht erſchöpft. Wenn er dennoch nicht nur an der unendlichen Teilbarkeit, ſondern ſogar an der unendlichen Geteiltheit der Materie feſthielt, ſo hatte dies Gründe metaphyſiſcher Natur; in bezug auf den Begriff des Kontinuums dagegen fand Leibniz fruchtbarere Methoden zur Bewältigung des in dieſem Begriffe ſteckenden Problems in der von ihm entdeckten Analyſis des Unendlichen: er lernte das Kontinuum aus dem Verfahren der Kontinuation begreifen.

Damit hatte Leibniz auch den Standpunkt des Descartes prinzipiell überwunden. Er konnte nun unmöglich länger die Meinung des Descartes für berechtigt halten, nach welcher der Begriff des phyſikaliſchen Körpers ſich in der Ausdehnung erſchöpft. Dabei blieb die Bewegung dem Körper äußerlich, und doch war ſie das einzigſte Mittel für Descartes, den einzelnen phyſikaliſchen Körper in ſeiner Individualität zu beſtimmen. Dieſer Widerſpruch konnte nur gelöſt werden, wenn man dem Körper über die Ausdehnung hinaus ein beſonderes Prinzip verlieh, welches ſein eigentümliches Verhalten beim Stoß begreiflich macht. Es iſt dies der Begriff der Maſſe, der, wie wir ſehen werden, im Syſteme Leibnizens unter dem Namen der paſſiven Kraft auftritt.

Wichtig war indeſſen auch das Problem der organiſchen Naturwiſſenſchaften. Hier mußten die Prinzipien Descartes' völlig verſagen. Innerhalb des rein mechaniſchen Geſchehens erſcheint der einzelne Fall, wie er ſich in der ſinnlichen Wahrnehmung darſtellt, nur als ein Beiſpiel des allgemeinen Geſetzes. Wenn ein Apfel vom Baum fällt, ſo wird dieſer Fall begreifbar aus den allgemeinen Geſetzen des Falles, für die er nur ein Beiſpiel bietet. Das Individuum hat hier kein geſondertes Recht für ſich. Anders im Reich der Organismen. Jedes Individuum ſtellt hier eine problematiſche Einheit dar, welche es grundſätzlich von allen anderen ſeiner Art und Gattung unterſcheidet. Dem Leben des Organismus ſcheinen die Betätigungen der einzelnen Organe nur wie die Mittel dem Geſamtzweck untergeordnet zu ſein. Auch läßt ſich die Reihe der Handlungen des Lebeweſens nur durch eine Zweckbetrachtung zur Einheit verbinden. So wurde auch von dieſer Seite her der Impuls zu einer Fortbildung ſeines Syſtems gegenüber Descartes für Leibniz gegeben.

Dem Lockeſchen Senſualismus gegenüber galt es, den Standpunkt des idealiſtiſchen Apriorismus auszubauen und zu befeſtigen. Mehrfach hat Leibniz das Hauptwerk Lockes, den »Verſuch über den menſchlichen Verſtand« durchgearbeitet und, indem er den einzelnen Abſchnitten des Werkes genau folgt, mit Entgegnungen verſehen. Durch einen engliſchen Edelmann, deſſen Bekanntſchaft er in London gemacht hatte, ließ er Locke von

ſeinen Einwänden Mitteilung machen; dieſer aber ging auf keinerlei Diskuſſion ein. Als nun Locke im Jahre 1704 ſtarb, hatte Leibniz ſeine Widerlegung Lockes ſyſtematiſch geordnet und in Buchform gebracht; aber er ſcheute ſich, mit einer Polemik gegen den Toten aufzutreten. So kam es, daß ſeine »Nouveaux essais sur l'entendement humain« liegen blieben und erſt nach Leibniz' Tod im Jahre 1765 durch Rud. Erich Raſpe herausgegeben wurden. Locke hatte in ſeinem Werk nur zwei Quellen der Erkenntnis gelten laſſen: die äußere und die innere Wahrnehmung (sensation and reflexion). Demnach galt ihm als ein Grundſatz der Erkenntnis: nichts iſt im Verſtand, was nicht vorher in den Sinnen war. Die Sinne liefern in der Wahrnehmung dem Geiſt den Stoff der Erkenntnis; auch die innere Wahrnehmung muß ſich im Grunde auf die paſſive Beobachtung des geiſtigen Geſchehens beſchränken. So erſcheinen hier das Wahrgenommene und die Empfindung zugleich als das ſicherſte Wiſſen und das einzigſte Mittel, uns vom Sein Kunde zu geben. Die Selbſttätigkeit des Geiſtes iſt völlig ausgeſchaltet: Daher bekämpft Locke in den erſten zwei Büchern ſeines Werkes ausdrücklich und ausführlich die Lehre von den angeborenen Ideen. Unter dieſem zweideutigen Namen war ſelbſt noch bei Decartes die Lehre von der Urſprünglichkeit des menſchlichen Geiſtes, wie ſie Platon in ſeiner Theorie von dem Erkennen als einem Wiedererinnern zuerſt begründet hatte, aufgetreten. Leibniz nun ergreift die Partei Platons gegen Locke. Dem Satz »Nichts iſt im Verſtand, was nicht vorher in den Sinnen geweſen wäre« fügt er die kurze, aber inhaltsſchwere Bemerkung hinzu: »ausgenommen der Verſtand ſelbſt«. Und noch mehr: er weiſt darauf hin, daß der Stoff, wie er uns von den Sinnen überliefert wird, nicht das Sicherſte und Gewiſſeſte, ſondern vielmehr das Problematiſchſte in der Erkenntnis iſt, und daß Sicherheit, Klarheit und Beſtimmtheit immer nur dem Denken und dem Begriff innewohnen. Er wirft ſich ſogar zum Verteidiger der angeborenen Ideen auf; den Einwand aber, welchen Locke gegen die Möglichkeit eines dem individuellen Geiſte urſprünglich innewohnenden Beſitzes der Grundwahrheiten der theoretiſchen und praktiſchen Erkenntnis erhoben hatte, daß ſie dem Menſchen dann auch ſchon von Geburt an bewußt ſein müßten — widerlegt er durch ſeine Lehre von den unbewußten Vorſtellungen. »Aussi avons nous des petites perceptions nous mêmes, dont nous ne nous appercevons point dans notre présent état.« Das Wiſſen von der Geometrie, der Arithmetik und allen andern reinen Wiſſenſchaften iſt dem Geiſte virtuell angeboren. Das Lernen iſt daher nur ein ins Bewußtſein-Heben deſſen, was ſchon vorher zum virtuellen Beſitz des Geiſtes gehörte.

In Wien hatte Leibniz die Bekanntſchaft des berühmten Feldherrn Prinzen Eugen von Savoyen gemacht, welcher ſich für die philoſophiſchen Ideen Leibnizens intereſſierte und ihn um eine kurze Darſtellung ſeines



Leibniz.



Syſtems bat. Leibniz ſchrieb im Jahre 1714 zu dieſem Zwecke die »Monadologie«. Von weiteren Schriften wollen wir hier nur noch erwähnen die »Prinzipien der Natur und der Gnade«. Wichtig zum Verſtändniſſe der Philoſophie unſeres Philoſophen iſt aber vor allen Dingen die außerordentlich umfangreiche Korreſpondenz, ſowie viele kleinere Abhandlungen und Verſuche, die zum großen Teil erſt ſpät nach ſeinem Tode herausgegeben worden ſind. Leibniz hat ſelbſt darauf hingewieſen, daß man ihn aus den zu ſeinen Lebzeiten veröffentlichten Schriften nicht genügend kennen lernen könne.

Die letzten Jahre ſeines Lebens war Leibniz faſt ganz in Anſpruch genommen durch ſein hiſtoriſches Werk über das Haus Braunſchweig. Er hatte ſchon in den Jahren 1707—11 in drei großen Bänden die Quellen, auf die ſich ſeine Unterſuchungen hauptſächlich ſtützten, herausgegeben. Das Werk ſelbſt zu vollenden, war ihm nicht vergönnt.

So viel äußere Anerkennung und Ehren Leibniz während ſeiner Lebenszeit gefunden hatte, ſo unerquicklich waren doch ſeine Daſeinsverhältniſſe in den letzten Tagen ſeines Lebens. Die Berliner Akademie der Wiſſenſchaften erwies ſich undankbar gegen ihren Stifter, der Herzog war unzufrieden, weil die Vollendung des Geſchichtswerkes auf ſich warten ließ, man behandelte Leibniz durchaus unwürdig und ſo, daß man wohl ſehen kann, wie gering das Verſtändnis ſeiner überragenden Größe war. Dazu kam, daß ihm die letzte Zeit ſeines Lebens durch Kränklichkeit verbittert wurde. Er ſtarb zu Hannover völlig vereinſamt am 14. November 1716.

Indeſſen, ſchon hatten die Werke ſeines Geiſtes Frucht getragen. Alle Gebiete des Wiſſens hatte ſein Genie gefördert, und nun lebte das beſſere Teil ſeines Weſens im dauernden Einfluſſe ſeiner Werke und im Wachstum der Wiſſenſchaft fort.

II. Das Syſtem.

1. Logik und Erkenntniskritik.

Die Grundlage des ausgereiften Syſtems iſt der platoniſche Idealismus. Leibniz ſelbſt hat nicht verfehlt, darauf hinzuweiſen und mit derjenigen Schärfe, welche ſein Denken überall auszeichnet, den Punkt hervorzuheben, wodurch ſich die Lehre des Idealismus von allen anderen philoſophiſchen Syſtemen unterſcheidet. Der philoſophiſche Realismus und Senſualismus nimmt die Natur und das Sein als ein fertig Gegebenes hin, welches der Geiſt nur abzubilden habe. Unſere Erkenntniſſe ſind nach ihm Vorſtellungen, Bilder, welche von außen in unſere Seele herein gelangen. Gegen dieſe Anſchauung erklärt Leibniz: »car naturellement rien ne nous entre

dans l'esprit par dehors, et c'est une mauvaiſe habitude que nous avons de penser comme si notre ame recevoit quelques especes messageres et comme sie elle avoit des portes et des fenestres«. »Et rien ne nous sçauroit estre appris, dont nous n'ayons déja dans l'esprit l'idée qui est comme la matiere dont cette pensée se forme. C'est ce que Platon a excellement bien consideré, quand il a mis en avant sa reminiscence qui a beaucoup de solidité, pourveu qu'on la prenne bien . . .« So wird das Denken zur Grundlage des Seins. Nicht in der Übereinſtimmung des Bildes mit einem außerhalb des Geiſtes und unabhängig von ihm exiſtierenden Objekt wird das Kriterium der Wahrheit geſucht. Wir beſitzen in den Erſcheinungen kein anderes Kriterium der Realität und dürfen auch kein anderes verlangen, als ihre Übereinſtimmung unter einander und mit den ewigen Wahrheiten. Damit iſt aber auch die ſubjektive Willkür ausgeſchloſſen: die Vernunft iſt durch ihre eigenen Geſetze gebunden, und dieſe ſind, wie die Vernunft ſelbſt, allgemeingültig. Ebenſo wie Nicolaus von Cues und Galilei erklärt auch Leibniz: »Alles iſt in der Natur mit Zahl, Maß und Gewicht gleichſam abgezirkelt.« So wird denn auch das Kriterium der Realität für ein Phänomen darin erblickt, daß es die Möglichkeit gibt, zukünftige Phänomene aus vergangenen und gegenwärtigen vorauszuſagen. Überall erſcheint das Ideale als Grund und Vorausſetzung des Realen. So ſind insbeſondere die mathematiſchen Grundſätze ideal, weil ſie durch eine freie Schöpfung des Denkens entſtehen; aber nichtsdeſtoweniger ſind ſie von der fruchtbarſten Anwendung im Bereiche des phyſikaliſchen, des wirklichen Geſchehens. Ja, die Phänomene erhalten erſt dadurch den Charakter der Realität, daß ſie ſich den Geſetzen der Mathematik unterwerfen.

Grundlegend bei alledem iſt die Unterſcheidung der zufälligen und notwendigen Wahrheiten, die in faſt allen Schriften wiederkehrt. Sie werden auch unterſchieden als Vernunft- und Tatſachenwahrheiten. Allein während früher Leibniz die Tatſachenwahrheiten auf die Unmittelbarkeit der ſinnlichen Wahrnehmung ſtützte, ſo erklärt er jetzt ausdrücklich, daß man auch für die Tatſachenwahrheiten immer einen rationalen Grund angeben muß. »Die Taſtbarkeit eines Steinhaufens oder eines Marmorblocks beweiſt ſo wenig ſeine ſubſtantielle Realität, wie die Sichtbarkeit diejenige eines Regenbogens beweiſt.« »L'Estre même et la Verité ne s'apprend pas tout à fait par les sens.« Im Sinnlichen, in den Empfindungsqualitäten wird das problematiſche Element erkannt. »Et bien loin que nous entendions les seules choses sensibles, c'est justement ce que nous entendons le moins.«

Nicht aber wird, wie noch in der »Hypothesis physica nova« (1671) eine Kluft gelaſſen zwiſchen dem rationalen und dem phyſikaliſchen Sein; auch die Sinnesqualitäten müſſen der Vernunft und ihren Mitteln zugäng-

lich gemacht werden, soll die Wissenschaft das Sein mit ihren Begriffen zu bemeistern vermögen. Und dies geschieht eben mit Hülfe der mathematischen Begriffe der Zahl und der Gestalt. Diese Begriffe sind der Definition und des exakten Beweises fähig, und so wird das Sinnliche der Vernunft zugeführt. Mit dieser Einsicht aber verbindet sich die Erkenntnis, daß sich im einzelnen physikalischen Fall, so wie er sich der Beobachtung darbietet, immer eine Unendlichkeit von Problemen verbirgt. Daher wird hier die Erkenntnis immer nur eine annähernde sein. Um den einzelnen Fall zu erkennen, müßte man das ganze Weltall kennen. Um z. B. zu begreifen, was auch nur ein Sandkorn am Wege seinem absoluten Begriff nach ist, müßte man seine Substanz in ihrem Verhalten zu allen bekannten und unbekannten Substanzen erkannt haben. Anders verhält es sich mit den notwendigen Wahrheiten, zu denen in erster Linie die logischen und mathematischen gehören. Hier erschöpft das Denken seinen Inhalt, den es in freier, selbsttätiger Konstruktion entwirft. Auf verschiedene Weise drückt Leibniz diesen Unterschied aus. Es ist das Denken, welches das Sein erzeugt. Die wissenschaftlich logische Form aber, in der sich das Denken vollzieht, ist das Urteil. Daher muß man schon am Urteil den Gegensatz der Tatsachenwahrheiten und der notwendigen Wahrheiten aufweisen können. Freilich, wie es nur eine Art des wissenschaftlichen Denkens geben kann, so muß die allgemeine Form des Urteils, in welcher sich die einzelnen Arten vollziehen, immer identisch ein und dieselbe bleiben. Diese Form findet Leibniz in dem Enthaltensein des Prädikates im Subjekt ⟨Prädicatum inest subjecto⟩. In der Tat muß ja das Subjekt seinen Inhalt vom Prädikat empfangen, sodaß man nun im Urteil die Entfaltung und Darstellung des Subjektsbegriffes sehen kann. Aber dieses Enthaltensein des Prädikates im Subjekt kann in zwiefacher Weise gedacht werden. Eben weil bei den notwendigen Wahrheiten das Denken seinen Inhalt so ganz erschöpft, glaubt Leibniz hier das Verhältnis von Subjekt und Prädikat durch den Begriff der Identität bezeichnen zu können. Dies bedarf freilich noch der näheren Bestimmung. Sicher ist, daß diese Charakteristik für die tatsächlichen Wahrheiten nicht ausreicht. »In den zufälligen Wahrheiten indes ist das Prädikat zwar im Subjekt enthalten, kann aber trotzdem niemals als zu ihm gehörig erwiesen werden, sodaß sich hier das Urteil niemals auf eine Gleichung oder Identität zurückführen läßt, die Auflösung vielmehr ins Unendliche weiter geht.« Hier kann also das Prädikat im Subjekt nur virtuell vorhanden sein. Die Ketten der Ursachen oder Gründe, aus denen man den vollendeten Begriff des Subjekts ableiten könnte, ist unendlich und nie restlos zu erschöpfen. Dies drückt Leibniz aus, indem er für die tatsächlichen Urteile den »Satz vom Grund« als ihr Prinzip aufstellt. Für jedes einzelne Geschehen muß also ein Vernunftgrund aufgesucht werden; aber

es bleibt immer ein Problematisches in ihm zurück. Die Identität zwischen Subjekt und Prädikat bleibt für uns Menschen immer eine zu erstrebende, für Gott aber ist sie eine vollziehbare. Die Bedeutung dieses letzten Zusatzes für die Metaphysik Leibnizens soll später erwogen werden.

Den Unterschied zwischen den Tatsachenwahrheiten und den Vernunftwahrheiten erläutert Leibniz auch durch einen Vergleich derselben mit den rationalen und irrationalen Verhältnissen in der Mathematik. Es verhalten sich nämlich die Tatsachenwahrheiten, welche Leibniz auch kontingente oder zufällige nennt, zu den ewigen, notwendigen oder Vernunftwahrheiten, wie die irrationalen Verhältnisse, nämlich diejenigen, welche aus inkommensurablen Größen bestehen, zu den rationalen Verhältnissen aus kommensurablen Größen. So wie bei den mathematischen Verhältnissen allgemein die kleinere Quantität in der größeren oder das Gleichartige im Gleichartigen, so ist bei jedem wahren Urteil das Prädikat im Subjekt enthalten. Dies wird bewiesen jeweils durch die Analyse der Bestimmungsstücke, nämlich einerseits der gemeinsamen Quantitäten, andererseits der gemeinsamen Begriffe. Diese Auflösung nun in die Bestimmungsstücke. dieses Aufsuchen gleichsam des gemeinsamen Maßes zwischen den Gliedern des Verhältnisses ist entweder endlich oder unendlich. Ist die Analyse endlich, so hat man es in der Mathematik mit einem rationalen und kommensurablen Verhältnis, bei den Urteilen mit notwendigen Wahrheiten zu tun, indem man bei den ersteren ein endliches gemeinsames Maß, bei den zweiten zu Grunde liegende identische Wahrheiten auffindet. Geht aber die Analysis ins Unendliche fort, so ist das mathematische Verhältnis ein irrationales, d. h. ein solches, welches unendlich viele Quotienten hat; die Wahrheit aber ist eine zufällige, d. h. eine solche, welche unendlich viele Gründe in sich schließt. Bei der Fortsetzung der Analyse ergibt sich beide Male eine unendliche Reihe, aber hier zeigt sich auch, daß dieses Beispiel nicht völlig zutrifft: Das Gesetz der unendlichen mathematischen Reihe des inkommensurablen Verhältnisses vermag der Mathematiker zu durchschauen, nicht aber die unendliche Reihe der Gründe einer Tatsachenwahrheit, welche allein Gott durchschaut vermöge der ihm eigentümlichen Art der Erkenntnis der Intuition.

Es scheint nun nach alledem, als ob den Vernunftwahrheiten ihre Notwendigkeit durch unfruchtbare Identität — man ist versucht zu sagen: Tautologie — zukäme. Und in der Tat wird zunächst der Satz vom Widerspruch oder der Identität als ihr Grundprinzip in Anspruch genommen, sodaß ihre Rechtfertigung allein in ihrer Zusammenstimmung und Widerspruchlosigkeit gesucht wird. Unmöglich aber kann diese Auffassung dem Sein erzeugenden Charakter des Denkens genügen. Mehr als einmal hat denn auch Leibniz darauf hingewiesen, daß die Axiome der reinen Wissen-

ſchaften, welche ja vornehmlich als notwendige Wahrheiten bezeichnet werden, ſelbſt des Beweiſes bedürfen. Andererſeits wird die Begründung der Wiſſenſchaft nicht nur in identiſchen Urteilen, ſondern auch vor allen Dingen in den Definitionen der Grundbegriffe geſucht. Hier iſt nun zunächſt die Unterſcheidung der Nominal= und Realdefinitionen wichtig. Man kann von einer Nominaldefinition dann ſprechen, wenn man zwar ein Merkmal der zu definierenden Sache angeben kann, welches erlaubt, ſie von anderen zu unterſcheiden, nicht aber die Erzeugungsart derſelben begriffen hat. Daher haben die Schlüſſe, die man aus einer Nominaldefinition zieht, keine genügende Sicherheit. Dieſe Folgerung iſt vom Standpunkt des Idealismus aus berechtigt: ſolange wir den erzeugenden Begriff eines Gegenſtandes nicht kennen, ſolange bleibt er für uns problematiſch. Diejenige Definition, welche für die Wiſſenſchaft allein fruchtbar ſein kann, iſt die reale. Das allgemeine Charakteriſtikum der realen Definition iſt, daß ſie uns die Möglichkeit des Gegenſtandes erkennen läßt. Dies kann nun wieder auf zwiefache Art geſchehen, entweder durch Erfahrung (a posteriori) oder a priori, wenn wir erſtens die Vorſtellung des Gegenſtandes in ihre Elemente auflöſen und bemerken, daß in ihnen nichts Widerſprechendes iſt, und zweitens, wenn wir die Art angeben können, wie der Gegenſtand erzeugt werden kann (produci). Nur in dieſem letzteren Fall, bei einer Realdefinition a priori, haben wir es mit einer notwendigen Wahrheit zu tun, und eine ſolche Definition nennt Leibniz eine cauſale Definition. Auf ihr alſo beruhen in erſter Linie die Grundbegriffe der Mathematik. Der Kreis z. B. iſt möglich, weil wir das Geſetz ſeiner Erzeugung anzugeben wiſſen. Ebenſo dürfen wir die Grundbegriffe der Arithmethik nicht auf das bloße Zeugnis der Sinne hin annehmen. »Qu 'un et un font deux, ce n'est pas une verité proprement, mais c'est la definition de deux. Quoy qu'il y ait cela de vray et d'evident que c'est la definition d'une choſe poſſible.«

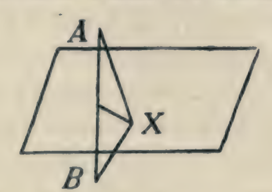
Wenn ſo die Grundbegriffe aus der Konſtruktion des Geiſtes ſelbſt entſtehen, ſo müſſen ſie natürlich ihrem Weſen nach dem Geiſte angehören und dürfen nicht als Eigenſchaften von Dingen, die außerhalb des Geiſtes exiſtierten, angeſehen werden. Daher bezeichnet denn auch Leibniz den Raum, die Geſtalt und Bewegung als »idées de l'entendement pure.« Raum und Zeit ſind nicht Subſtanzen, ſondern Ordnungsprinzipien, mit deren Hilfe das Denken die Wirklichkeit erbaut. Es muß demnach auch der Gedanke abgelehnt werden, daß wir zu den Begriffen des Raumes und der Zeit durch Abſtraktion aus den Dingen gelangen, indem wir ſie etwa aus unſeren ſinnlichen Wahrnehmungen ableſen. Zwar mögen wir wohl durch die ſinnlichen Wahrnehmungen zur Bildung dieſer Begriffe veranlaßt ſein, ſo wie denn das Sinnliche überhaupt die Tätigkeit des Denkens er=

weckt; aber entspringen müssen die Begriffe aus dem Geiste selbst. In der Natur und durch die Sinneswahrnehmung ist uns weder eine gerade Linie, noch auch eine völlig gleichmäßig und kontinuierlich verfließende Zeit gegeben, sondern immer nur annähernde Darstellungen der Geraden und eine höchst ungleichförmige Folge von Vorstellungen. Von hier aus ist der Weg zu Kants Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit nicht mehr weit. Nur die dogmatische Fassung des Seinsbegriffes, welche uns in der Metaphysik begegnen wird, verrät die Kluft, die zwischen Leibniz und Kant noch vorhanden ist.

Der Raum wird definiert als die Ordnung des zugleich Existierenden, sowie die Zeit als die Ordnung des nicht zugleich Existierenden und der Veränderung. Die Dauer ist die Größe der Zeit, sowie die Ausdehnung diejenige des Raumes. Dabei darf, wie wir noch später sehen werden, die Ausdehnung nicht mit dem Ausgedehnten verwechselt werden. Dies war der Fehler der Cartesianer.

Bei einer solchen Auffassung der Erkenntnis mußte Leibniz notgedrungen über den Standpunkt hinausgehen, den er in der ars combinatoria einnahm. Wenn die Begriffe in der Definition entspringen, so dürfen sie nicht mehr als fertig gegebene Quantitäten aufgefaßt werden, und die Methode der Quantität, wonach es sich beim Denken nur um die Zusammensetzung des Ganzen aus seinen Teilen oder der Auflösung des Ganzen in seine Teile handelt, muß als unzureichend für die Charakteristik des Denkens erscheinen. Raum, Zeit und Bewegung sind Relationen; es gibt keinen absoluten Raum, keine absolute Zeit oder Bewegung. So liegt überhaupt das Wesen des Begriffes und des Denkens in der Relation. Soll nun der Gedanke einer allgemeinen Charakteristik noch festgehalten werden, so muß sie ihre Tendenz und Bedeutung verändern. Die Charaktere dürfen nicht mehr der Ausdruck fertiger Quantitäten sein, sondern sie müssen die Relationen und Methoden des Denkens selbst bezeichnen, durch welche es die Quantitäten erst erzeugt und verbindet. Eine solche Relation liegt z. B. im Begriff der Zahl vor: die Addition selbst, die Methode des Addierens konstituiert den Begriff der Zahl; und für solche Verhältnisse hat die Mathematik eine Zeichensprache aufgestellt. Nicht Quantitäten, sondern Qualitäten, Gesetzmäßigkeiten des Denkens selbst müssen daher auch von jener allgemeinen Wissenschaft, die Leibniz sucht, bezeichnet werden. Die Lehre von den Quantitäten, von den besonderen endlichen Größen erscheint nunmehr als ein spezieller Fall jenes allgemeineren qualitativen Verfahrens. Jene allgemeine Zeichenwissenschaft (speciosa generalis) behandelt im Allgemeinen die Formen der Dinge oder ihre Qualitäten. Die allgemeine Lehre von den Größen hat dann ihrerseits wieder unter sich die Geometrie, Arithmetik und Mechanik.

Die erſte Frucht der neu gewonnenen Erkenntnis war gleich eine fundamentale Entdeckung, welche der Geometrie eine ganz neue Disziplin hinzufügte: die Analysis situs. Denn eben an den geometriſchen Figuren kann man außer der Quantität auch ihre Qualität, nämlich ihre Form berückſichtigen. Dann hat man es mit dem Raum als einem bloßen Beiſammen von Punkten zu tun. Indem nun Leibniz Zeichen einführt, durch welche es gelingt, die für eine Figur charakteriſtiſchen Punkte ſymboliſch feſtzulegen, vermag er das, was man ſonſt nur in der ſinnlichen Anſchauung unterſcheiden kann, durch eine ſichere Methode und Rechnungsart des Denkens zu beherrſchen. Wenn wir mit Leibniz 8 als Zeichen der Kongruenz einführen, ſo können wir z. B. für den Ort aller Punkte oder den unendlichen Raum die Formel aufſtellen A 8 Y; denn alle Punkte des Raumes ſind untereinander kongruent, d. h. jeder kann an die Stelle des andern geſetzt werden. In der Formel bezeichnet dann A irgend einen beliebigen, aber beſtimmten Punkt; Y iſt der Ausdruck einer Variablen, d. h. eines beliebigen unbeſtimmten Punktes. Ebenſo ergibt ſich, um noch ein Beiſpiel zu bringen, die Formel für eine Ebene, die im Mittelpunkt einer gegebenen Strecke AB auf dieſer Strecke ſenkrecht ſteht: Ax 8 Bx, wobei x ein variabler Punkt der Ebene iſt.



Den Gedanken der geometriſchen Charakteriſtik hat im 19. Jahrhundert in genialer Weiſe H. Graßmann in ſeiner »Ausdehnungslehre« durchgeführt. Graßmann knüpft ausdrücklich an Leibniz an. Erſt in unſeren Tagen iſt ihm die verdiente Anerkennung geworden. Es ſei hier auch auf die Arbeiten von Peano über den geometriſchen Calcül aufmerkſam gemacht, in welchen der Grundgedanke der Analyſis situs weiterlebt.

Das Neue und Originelle der von Leibniz erſchaffenen Disziplin und ihre Bedeutung für das philoſophiſche Syſtem wird klar, wenn man ſie mit anderen geometriſchen Verfahrungsweiſen vergleicht. Descartes, einer der Entdecker der analytiſchen Geometrie, hatte bereits den Raum und die räumliche Ausdehnung der Zufälligkeit der ſinnlichen Wahrnehmung entzogen, indem er ihn ſeinem Größenbegriff und der arithmetiſchen Rechnung, alſo dem Denken, unterwarf. Neue Forderungen konnten aber von Seiten der philoſophierenden Vernunft in doppelter Richtung geſtellt werden. Man konnte erſtens verlangen, daß die Eigenart der Geometrie gegenüber dem rein arithmethiſchen Verfahren durch eine beſondere

Lehre rein vertreten würde. Zweitens konnte man darauf aufmerksam machen, daß die analytische Geometrie in dem Begriffe der Maßeinheit, auf welchem sie aufgebaut ist, dennoch einen Rest sinnlicher Wahrnehmung zu Grunde legt: die Maßeinheit erscheint als eine sinnlich gegebene Größe, die nicht weiter aus Begriffen abgeleitet wird. In beiden Hinsichten stellt in der Tat die Analysis situs einen großen Fortschritt dar. Der Begriff der Zahl ist notwendig im Zusammenhang mit dem der Zeit. Zeit und Zahl schaltet aber die Geometrie der Lage völlig aus. Auch setzt sie keinerlei gegebene Ausdehnungsgröße voraus.

Indessen treibt der idealistische Zug des Denkens Leibniz weiter. Der Begriff der Größe darf nicht in jener scheinbaren sinnlichen Gegebenheit verharren: er muß selbst der Macht des Denkens unterworfen werden, und dies kann nur geschehen, wenn es gelingt, das Gesetz der Erzeugung der bestimmten einzelnen Größe, sei sie nun Zahl oder Raumgröße, begrifflich zu fixieren. Aus dieser Tendenz heraus ist Leibniz' größte Entdeckung, die Erfindung der Infinitesimalrechnung, entsprungen. Sie wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht Leibniz zu jener Einsicht vorgedrungen wäre, die sich in dem von ihm so hochgeschätzten Gesetz der Kontinuität verbirgt. Die Bedeutung dieses Gesetzes für Mathematik und Physik soll von uns später erwogen werden: sie ergibt sich aus seiner logischen Bedeutung. Der Begriff war auf dieser Stufe für Leibniz nicht mehr ein fertig gegebenes Ganzes, gleichsam die Summe seiner Prädikate, sondern ein Gesetz des Seins. Eben deswegen hatte er auch das Merkmal der Veränderung in sich aufgenommen. Die Allgemeinheit des Begriffes ruht nicht auf der erschöpfenden Aufzählung der Unterbegriffe, die er umfaßt, sondern er steht zu ihnen im Verhältnis des Grundes zu seinen Folgen. Jeder Begriff trägt sozusagen eine Unendlichkeit des Seins in sich: seine stets erneute Anwendbarkeit ist seine Allgemeinheit. Die rein quantitave Auffassung des Begriffes vernachlässigt über der Diskretion die Kontinuität. Eine tiefere Einsicht in das Wesen des Denkens lehrt uns, daß Sonderung und Verbindung, Diskretion und Kontinuität sich wechselseitig bedingen, sodaß die eine nie ohne die andere statthaben kann. Daher muß es eine ursprüngliche Gemeinschaft der Begriffe geben. Schon Platon kannte die *κοινωνία τῶν γενῶν*. Von diesen Gedanken ist nun die ganze Weltauffassung Leibnizens getragen. So erklärt er in einem Schreiben an de Volder: »Ich glaube nicht, daß es zwei Begriffe A und B geben kann, welche kein Prädikat gemein haben.« Daher kann denn auch kein Ding in der Welt völlig begriffen werden ohne die Hülfe der Begriffe aller andern Dinge. Es gibt also auch kein isoliertes Geschehen mehr in der Welt: die Gemeinschaft der Begriffe bedeutet die Kontinuität des Seins. Wir sehen wohl, wie der Begriff der Kontinuität hier nicht mehr auf das

bloße Zeugnis der ſinnlichen Wahrnehmung hin angenommen, ſondern im Denken ſelbſt begründet wird. Es muß daher möglich ſein, zwei Begriffe durch kontinuierliche Veränderung in einander überzuführen, indem man einen höheren Begriff, einen ſie gemeinſam umfaſſenden Geſichtspunkt des Denkens ausfindig macht. Ein von Leibniz ſelbſt häufiger verwendetes Beiſpiel mag uns zur Illuſtration dienen. Die Ellipſe und die Parabel können in einander übergeführt werden, wenn man nur den einen Brennpunkt der Ellipſe ſich weit genug von dem andern entfernen läßt. Ruhe und Bewegung erſcheinen zunächſt als abſolute Gegenſätze; aber es gibt einen höheren Begriff, der ihre Beziehung vermittelt, es iſt der der Geſchwindigkeit. Die Ruhe erſcheint jetzt als eine Bewegung von unendlich kleiner Geſchwindigkeit. Ebenſo läßt ſich die Gleichheit als Grenzfall der Ungleichheit des Größeren und Kleineren oder überhaupt des Verſchiedenen auffaſſen; ſie bedeutet dann eine unendlich kleine Verſchiedenheit.

Wir müſſen dabei nicht überſehen, daß es immer der Begriff des Unendlichen iſt, welcher die Herſtellung der Kontinuität ermöglicht. Ein Kreis mit unendlich großem Radius darf als eine Gerade angeſehen werden; ein ſolcher mit unendlich kleinem Radius als ein Punkt. Dieſes Zuſammenhanges des Kontinuitätsprinzipes mit dem Begriff des Unendlichen war ſich ſein Urheber auch wohl bewußt; er erklärt ausdrücklich, daß dieſes allgemeine Ordnungsprinzip ſeinen Urſprung vom Unendlichen herleite. Das Unendliche aber vermag niemand zu ſehen, es iſt eine rein ideelle Schöpfung und bedeutet nicht eine abgeſchloſſene, noch ſo große oder noch ſo kleine Quantität, ſondern vielmehr ein erzeugendes Geſetz. Man ſieht auch hier recht deutlich, wie die Entdeckung der Logik der Qualitäten mit der Formulierung des Kontinuitätsgeſetzes zuſammenhängt. Die Geſetzmäßigkeit, die Qualität des Begriffes iſt es, auf der die Kontinuität beruht. Die endliche Quantität oder die erſcheinende Diskretion muß erſt aufgehoben werden, wenn wir die Qualität oder das erzeugende Geſetz, welches der Begriff darſtellt, rein erkennen ſollen. Nicht indem wir die verſchiedenen einzelnen Bewegungsvorgänge der Natur mit einander vergleichen, alſo bei ihrer endlichen Quantität ſtehen bleiben, ſondern indem wir ſie als beſondere Fälle eines gemeinſamen Geſetzes auffaſſen, alſo gerade von der Zufälligkeit der beſonderen, endlichen Quantität der Bewegung abſehen, lernen wir ſie begreifen und beherrſchen. Aus dem Unendlichen wird alſo überall das Endliche erkannt, und das Ideelle beherrſcht das Reelle.

Es ist, wie man leicht ſieht, der moderne Funktionsgedanke, welcher in dem Geſetz der Kontinuität ſeinen Ausdruck findet. Haben wir eine beliebige Funktion $y = f(x)$, ſo kann man mit der modernen Mathematik die Bedingung, daß ſie kontinuierlich ist, ſo ausdrücken: es muß ſich zu jeder beliebigen Zahl ε eine entſprechende δ ſo angeben laſſen, daß, wenn

$[x'-x] < \delta$ wird, zugleich auch $[f(x') - f(x)] > \varepsilon$ wird. Dies iſt der Sinn des Geſetzes, welches Leibniz ſo formuliert: »Cum casus ⟨vel data⟩ continue sibi accedant ita, ut tandem alter in alterum abeat, oportet in consequentiis sive eventibus ⟨vel quaesitis⟩ respondentibus idem fieri.« Oder kürzer: »Datis nimirum ordinatis etiam quaesita esse ordinata.«

Die Kontinuität beruht alſo überall auf dem erzeugenden Gesetz; in ihr ſpricht ſich am deutlichſten der Charakter der Logik des Jdealismus aus. Nichts darf dem Denken als eine fertige, unbegriffene Größe von außen gegeben werden: alles Endliche muß aus dem Geſetz seiner Erzeugung begriffen werden. Dies führt nun Leibniz insbeſondere in ſeinem Kampf gegen den carteſianiſchen Begriff der Ausdehnung durch. Die beſtimmte, endlich ausgedehnte Größe iſt nicht Eigenſchaft irgend eines fertig gegebenen Dinges, ſondern ſie iſt der Erfolg des Geſetzes der Ausdehnung oder der Kontinuation eines Denkelementes. Die wiſſenſchaftliche Methode, die Ausdehnung, wie jede Größe überhaupt, aus ihrem Urſprungsgesetz zu begreifen, gibt die Infiniteſimalrechnung. Drückt man das Geſetz einer Kurve zum Beiſpiel mit Hülfe einer Gleichung aus, wie es die analytiſche Geometrie lehrt, ſo umfaßt dieſe Gleichung zwar die Allheit aller Kurvenpunkte; aber das Geſetz derſelben erſcheint hier mehr in ſeiner fertigen, ausgebreiteten Form. Will man es aber als Geſetz des Werdens der Kurve, ihrer geiſtigen Erzeugung ausdrücken, ſo muß man die Differentialrechnung zu Hülfe nehmen. Der Differentialquotient ſtellt bekanntlich das Richtungsgeſetz der Kurve für jeden Punkt dar, die Richtung aber erzeugt die Kurve. Indem ſo die Geburt des Endlichen aus dem Unendlichen gezeigt wird, bereitet ſich zugleich der phyſikaliſche Begriff der Realität vor.

2. Das phyſikaliſche und metaphyſiſche Weltbild.

Leibniz hat alle Zeit an der Forderung des Atomismus feſtgehalten, innerhalb des Reiches der phyſikaliſchen Phänomene alles mechaniſch, das heißt durch Stoß und Druck zu erklären. Obgleich er ſelbſt dem Ariſtoteliſchen Begriff der Entelechie eine neue metaphyſiſche Bedeutung gegeben hat, ſo will er doch von dieſer ebenſowenig wie von irgendwelchen geiſtigen oder ſubſtantiellen Formen in der Physik Gebrauch machen. Aber auch nur ſo weit geht die Übereinſtimmung mit dem Atomismus. Dieſer nämlich verſtößt gegen ein Grundprinzip alles echten Idealismus. In den Atomen wird dem Geiſt ein fertig gegebenes Sein vorausgeſetzt, welches er nicht aus ſeinem Urſprung zu begreifen vermag. Atome annehmen heißt, wie Leibniz ſich ausdrückt, der Natur Grenzen ſetzen.

In ſeiner Infiniteſimalrechnung hat nun Leibniz ein Mittel zu einer genaueren und präziſeren Individualiſierung des Seins. In unſerer Dar=

ſtellung der Logik von Leibniz haben wir bereits aufmerkſam gemacht auf das Prinzip der Gemeinſchaft aller Subſtanzen. Ihm tritt als ein in erſter Linie phyſikaliſches Prinzip dasjenige der Identität der Uuunterſcheidbaren zur Seite. Man tut Leibniz ſehr unrecht, wenn man es in ſenſualiſtiſchem Sinne dahin interpretiert: identiſch ſind Dinge, welche ſich für die ſinnliche Wahrnehmung durch keine beſondere Eigenſchaft unterſcheiden. Das Unterſcheiden ist überall Sache des Begriffes und alſo des Denkens. Nun iſt es eben die Hülfe der Differentialrechnung, welche ſchon innerhalb der Geometrie das exakte Unterſcheiden des für die ſinnliche Wahrnehmung nicht mehr Unterſchiedenen ermöglicht. (Man denke an das geometriſche Problem der Berührungen).

In der Phyſik aber gewinnt das Prinzip der Identität der Ununterſcheidbaren noch ſeine beſondere Bedeutung. Die rein geometriſchen und arithmetiſchen Wahrheiten werden oft von Leibniz dem phyſikaliſchen Sein gegenübergeſtellt als das Reich der bloßen Möglichkeiten gegenüber dem der Wirklichkeit. Soll nun damit etwa die Wirklichkeit der Geltung jener notwendigen Wahrheiten und alſo dem Denken entzogen werden? Wir haben bereits mehrfach geſehen, daß dies nicht der Fall iſt. Es kann ſich hier nur darum handeln, aus dem Denken ſelbſt einen neuen Begriff zu erzeugen, welches das phyſikaliſche Sein gegenüber dem rein geometriſchen präziſiert. Dieſer Begriff nun iſt der Kraftbegriff. Die Kraft wird ſogleich von Leibniz frei von allen Anthropomorphismen vorgeſtellt. Nicht die Empfindung der Anſtrengung oder des Widerſtandes liegt ihr zu Grunde: ſie drückt eine Funktion, einen Begriff des reinen Denkens aus. Er bezeichnet die Kraft, ſoweit ſie in der Phyſik zur Anwendung kommt, als derivative Kraft, ein Ausdruck der ſogleich näher erklärt werden ſoll. Dieſe aber, die derivativen Kräfte, verweiſt er durchaus ins Reich der Phänomene.

Der Begriff der Kraft, obgleich das eigentliche Prinzip der Individuation in ſich bergend, zeigt deutlich, wie alles Denken in Relationen beſteht. Die Wirkſamkeit der Kraft hat nur Sinn in Bezug auf die Gemeinſchaft der Subſtanzen. Solange man im Bereich der bloßen Möglichkeiten, alſo z. B. der rein geometriſchen Betrachtungsart ſtehen bleibt, mag es allerdings ſcheinen, daß es zwei Dinge geben könne, (z. B. zwei Punkte des Raumes oder zwei Momente der Zeit), welche ſich durch nichts anderes unterſcheiden, als eben durch ihre rein räumlichen und zeitlichen Beſtimmungen (die Lage im Raume, das Zugleichſein oder Früher- und Späterſein in der Zeit). Treten wir aber in das Reich der phyſikaliſchen Wirklichkeit über, ſo zeigt ſich ſogleich, daß der Gedanke unausführbar iſt. Eben die Gemeinſchaft der Subſtanzen widerſpricht ihm, die Kraft individualiſiert die einzelnen Raum- und Zeitpunkte, und mit Recht ſagt

Leibniz, daß, wenn zwei Substanzen ihrem physikalischen Begriff nach identisch wären, sie in Wahrheit nicht zwei, sondern eine Substanz darstellten. Die Verschiedenheit des Ortes z. B. bedingt für das physikalische Sein eine Verschiedenheit der Kraft. (Man darf z. B. an den verschiedenen Abstand der Massenpunkte von einem Gravitationszentrum denken). Es wird hier ganz offenbar, wie sich das Prinzip der Ununterscheidbaren und das andere der Gemeinschaft der Substanzen wechselseitig erläutern und bedingen. In dem oben dargelegten Sinne sagt Leibniz, daß die Teile des Raumes sich nur durch die darin enthaltenen Dinge unterscheiden. Die Annahme, daß das Universum zuerst völlig anders in Bezug auf Raum und Lage gestaltet gewesen sei, als heute und dennoch zwischen seinen Teilen dieselbe Beziehung bestanden hätte, wie heute, bezeichnet er als eine unmögliche Erdichtung.

Der Begriff des einzelnen physikalischen Körpers wird also auf den einer ursprünglichen bewegenden Kraft aufgebaut. Descartes hatte die Erhaltung derselben Quantität der Bewegung gelehrt; demgegenüber betont Leibniz, daß es sich vielmehr um die Erhaltung der Kraft handele. Obgleich Leibniz selbst in der Physik nur Gehrauch macht von dem Begriff der derivativen Kraft, (denn diese allein beherrscht die physikalischen Phänomene); so wollen wir doch hier sogleich auch den metaphysischen Begriff der primitiven Kraft heranziehen, damit das wechselseitige Verhältnis der beiden Begriffe klar wird. Man muß folgende Ausdrucksweisen wohl auseinander zu halten wissen: erstens die »primitive« oder »ursprüngliche Kraft«, dies ist ein metaphysischer Begriff; nicht zwar in dem Sinne, daß damit ein transzendentes Sein bezeichnet werden sollte, welches unabhängig vom Geist Bestand hätte, sondern nur die Vollendung des Begriffes einer bestimmten Substanz oder die geistige Formel für das Gesetz der ewigen Entwicklung dieser Substanz in sich selbst; es ist also vielmehr das Prinzip des Geistes selbst, die Denkeinheit, welche die verschiedenen und wechselnden Zustände der Substanz zusammenhält. Zu der Aufstellung dieses Begriffes ist Leibniz namentlich durch biologische und theologische Gründe gedrängt worden. Nicht auf die Erhaltung der primitiven Kraft, welche überhaupt für die Physik keinerlei Bedeutung hat, bezieht sich das Gesetz von der Erhaltung der Kraft; die primitive Kraft bezeichnet in erster Linie die Einheit des Subjektes eines organischen Lebewesens in der Reihe seiner Entwicklungszustände. Demgegenüber bezeichnet zweitens die »derivative Kraft«, die Leibniz auch eine Modification der primitiven Kraft nennt, nur einen vorübergehenden Zustand des Subjekts, nämlich seine physikalische Eigenenergie in einem Moment der Zeit, sofern in ihr zugleich die zukünftige Entfaltung mitgedacht ist; und hier wird, wie man sieht, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft

ergänzt durch das Gesetz der Erhaltung der Richtung. »Das, was in krummer Linie sich bewegt, behält nämlich nicht an sich seine Krümmung, sondern seine Richtung bei«, die Tendenz in der Tangente der beschriebenen Kurve sich weiter zu bewegen. In einem System von Körpern bleibt sowohl die Summe der lebendigen Kräfte erhalten, als auch die Richtung seiner Fortbewegung.

In der derivativen Kraft wird die Tendenz zur Fortbewegung, die dem Körper in einem Moment eignet, gedacht. Es ist also hier die Fortentwicklung des von Hobbes schon aufgestellten Begriffes des conatus zu erkennen. Um nun speziell den Begriff der Masse auszudrücken, bedient sich Leibniz drittens des Wortes »passive Kraft« oder auch »erste Materie«, zum Unterschied von der »zweiten Materie«, welche den Inbegriff der Massenpunkte, also die sinnlich wahrnehmbare, einzelne, ausgedehnte Substanz darstellt. In diesem Zusammenhang wäre nun auch schon der Begriff der »Monade« zu erörtern; es sei aber zuvörderst noch einmal darauf hingewiesen, in welch engem Zusammenhang die neu gewonnenen physikalischen Begriffe mit der von Leibniz begründeten Analysis des Unendlichen stehen. Mit Hülfe der Differentialrechnung gelingt es im zweiten Differentialquotienten einen präzisen Ausdruck für die Beschleunigung eines Körpers in jedem Momente der Bewegung zu finden. So unterliegen nunmehr die derivativen physikalischen Kräfte der mathematischen Bestimmung. Der Begriff der Realität ist so durchaus im idealistischen Sinne entwickelt und vertieft; die Kraft ist der Ursprungsbegriff der Bewegung, in den Bewegungsgesetzen aber haben wir den mathematisch—physikalischen Ausdruck des Seins.

Es hat sich dabei der Substanzbegriff in idealistischem Sinne verwandelt; die Substanz bedeutet jetzt nicht mehr ein fertiges, gegebenes Sein, sondern sie hat den Begriff der Zeit und der Veränderung in sich aufgenommen. Bei Descartes ist der Raum zur Substanz geworden; dadurch ist das Sein gleichsam erstarrt. Für Leibniz aber ist die Substanz das Gesetz der Erhaltung in der Bewegung. So wie wir mit Hilfe des Differentialquotienten das allgemeine Richtungsgesetz der Kurve, welches in allen Kurvenpunkten gültig ist, darstellen können, so gibt uns die Infinitesimalrechnung auch die Möglichkeit den Gedanken der Erhaltung der Substanz mathematisch zu formulieren. Die Erhaltung bedeutet die Erhaltung der Energie, die Energie erhält sich in ihren Verwandlungen, und durch sie erhält sich das Gesetz der Veränderung.

Indem wir aber dazu übergehen, die Begriffe der primitiven Kraft und der Monade ins Auge zu fassen, erkennen wir die Grenzen der kritischen Einsicht in dem Systeme unseres Philosophen. Schon der Ausdruck der primitiven Kraft macht den Rest von Dogmatismus sichtbar, der seiner

Philoſophie noch anhaftet. Es war von Leibniz ſelbſt betont worden, daß die einzelne phyſikaliſche Erſcheinung (verité de fait) niemals von uns reſtlos erkannt werden kann, ſondern daß vielmehr in ihr immer ein unendliches Problem verborgen bleibt, welches zu löſen die Aufgabe des unendlichen Fortſchrittes der Wiſſenſchaft iſt. Indem nun doch der Verſuch gemacht wird, die unendliche Veränderungsreihe eines einzelnen Subjektes im Sein in einem abgeſchloßenen Begriff zuſammenzufaßen, entſteht ein innerer Widerſpruch des Syſtems. Der Begriff der primitiven Kraft dürfte höchſtens als ein regulatives Prinzip, als eine Forſchungsmaxime anerkannt werden und in dieſer Bedeutung tritt er denn allerdings auch in Leibniz' Lehre von der organiſchen Natur auf; allein es iſt doch in ihm zugleich immer mehr gedacht: das Problematiſche verwandelt ſich in ein Gegebenes, indem wenigſtens Gott die ganze Veränderungsreihe der inneren Zuſtände der Subſtanz mit einem Blick überſchaut. Damit iſt der Begriff der individuellen Subſtanz dogmatiſch geworden. Wir werden ſehen, welch tiefgreifende Bedeutung dies für Leibniz' Theologie hat.

In der Biologie ergibt aber dieſer Begriff fruchtbare Reſultate. Hier wird er zum Leitgedanken, durch welchen die Vielheit der verſchiedenen Entwicklungsſtadien der Organismen zuſammengehalten wird. Die Einheit des Lebeweſens liegt in der Einheit des Geſetzes, welchem gemäß ſich die einzelnen Entwicklungsſtufen ablöſen. Der Prozeß der Entwicklung ſelbſt aber muß ſich darſtellen als eine Entfaltung des im Keim von Ewigkeit her angelegten Seins. Es greift freilich bereits in das Gebiet der Metaphyſik über, wenn Leibniz die Unſterblichkeit der individuellen Subſtanz in dem Sinne lehrt, daß es für das organiſche Lebeweſen im ſtrengen Sinne des Wortes weder Geburt noch Tod gibt, ſondern nur Umgeſtaltung. Nicht Metempsychoſe, ſondern Metaſchematismus lehrt Leibniz. Es hängt aber dieſe Auffaßung mit der beſonderen Vorſtellung über das Verhältnis zwiſchen Körper und Seele bei Leibniz zusammen, von der ſogleich noch geredet werden ſoll. Leibniz fand eine Beſtätigung ſeiner Präformationslehre in den Unterſuchungen der Swammerdam, Malpighi, Leuwenhoek, durch welche die Exiſtenz und Natur der Spermatozoen feſtgeſtellt wurde. Es ſchien daraus hervorzugehen, daß die Keime auch der Tiere, wenngleich nur in winziger Geſtalt, von jeher exiſtiert haben, und daß die Zeugung nur eine Art von Vergrößerung und Umwandlung darſtellt. Man darf nicht ſagen, nur die Seele ſei unſterblich, ſondern man muß die Unſterblichkeit dem ganzen Lebeweſen zuſchreiben. Der Samen der Pflanzen oder der Tiere enthält danach die künftige Pflanze oder das künftige Tier der Form nach, obgleich es dann infolge der Ernährung und des Wachstums mannigfachen Umformungen unterliegt. Ebenſo iſt auch der Tod nur eine Umgeſtaltung und Verminderung. Leibniz bedient

ſich gerne um dies zu illuſtrieren, des Vergleiches mit der Metamorphoſe der Schmetterlinge. So wie ſich die Raupe verwandelt in die Puppe, dieſe wiederum in den Schmetterling uſw., während doch bei allen Umgeſtaltungen das Individuum ein und dasſelbe bleibt, ſo iſt überhaupt für jedes Individuum eine durch alle Zeiten ſich erſtreckende Identität, verbunden mit äußerer Umgeſtaltung anzunehmen. Zeugung und Tod ſind nur der Übergang zu neuen Exiſtenzformen. »Da nun auch die winzigſten Inſekten einander durch die Fortpflanzung ihrer Art erzeugen, ſo muß man daſſelbe für dieſe kleinen Samentiere annehmen, daß ſie nämlich ſelbſt von anderen noch kleineren Samentieren herſtammen, und daß demnach ihr Urſprung bis zum Anbeginn der Welt zurückreicht.« Bei allen dieſen Überlegungen macht ſich nun die Bedeutung des Kontinuitätsprinzips auch für die Biologie geltend. Die Kontinuität der Begriffe bedeutet die Kontinuität des Seins. Bei unſerer Darſtellung der Logik zeigten wir, wie Leibniz verlangt, daß man die Begriffe durch unmerkliche Unterſchiede in einander überführen könne, ſodaß es ſogar unmöglich erſcheint, daß es zwei Begriffe A und B geben könne, die nicht durch irgend ein gemeinſames Prädikat in Beziehung zu einander geſetzt werden könnten. Nun iſt der Begriff des Lebeweſens die logiſche Einheit und das Geſetz ſeiner Entwicklungszuſtände. Es folgt, daß auch zwiſchen den Begriffen der einzelnen Lebeweſen ein ſolcher kontinuierlicher Übergang exiſtieren muß. Zu welch modernen Folgerungen Leibniz auf dieſe Art durch die Kraft ſeiner eignen logiſchen Prinzipien geführt wird, mögen uns ſeine eigenen Worte ſagen, in einem Brief an Varignon ſchreibt er: »Et telle est la force du Principe de continuité chez moi que non seulement je ne serois point étonné d'apprendre, qu'on eut trouvé des Etres, qui par rapport à plusieurs propriétés, par exemple celles de se nourrir, ou de se multiplier, puissent passer pour des végétaux à aussi bon droit que pour des animaux et qui renversassent les règles communes bâties sur la supposition d'un séparation parfaite et absolue de différens ordres des Etres simultanés qui remplissent l'Univers. J'en serois si peu étonné, dis-je, que même je suis convaincu, qu'il doit y en avoir de tels, que l'Histoire naturelle parviendra peut-être à les connoitre un jour, quand elle aura étudié d'avantage cette infinité d'Etres vivants, que leur petitesse dérobe aux observations communes et qui se trouvent cachés dans les entrailles de la Terre et dans l'abîme des Eaux.«

Um die Bedeutung des Satzes, daß ſich immer das ganze Lebeweſen, nicht nur die Seele erhält, ſowie um den Begriff des Lebeweſens ſelbſt beſſer zu verſtehen, iſt es nun nötig, auf einen Zentralbegriff unſeres Philoſophen, nämlich den Begriff der Monade, näher einzugehen, Leibniz berichtet ſelbſt, daß er eine Zeitlang die Monaden aufgefaßt habe als

Weſen, welche ihren Sitz in räumlichen Punkten hätten. Erſt allmählig ſei ihm die Einſicht gekommen, daß man ſich dadurch ſozuſagen einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ſchuldig mache; man dürfe überhaupt, wenn man von den Monaden als wahren Einheiten und von ihrer Mehrheit ſpreche, dies niemals unter dem Geſichtspunkt der Quantität tun. Die Monade bedeute vielmehr eine urſprüngliche Einheit der Kraft und Wirkſamkeit. Dieſe Wirkſamkeit aber liegt im Vorſtellen, und die Einheit bedeutet nur das Geſetz, gemäß welchem die eine Vorſtellung aus der anderen folgt und hervorgeht. Klar genug iſt hier ausgeſprochen, was unter der Monade zu denken iſt. Es iſt die Einheit der mannigfachen Vorſtellungen der Seele. »Meiner Anſicht nach,« ſagt Leibniz, »läßt ſich keine andere Exiſtenz zwingend erweiſen, als die der vorſtellenden Subjekte und ihrer Perceptionen — wenn man von der gemeinſamen Urſache abſieht — ferner aber die Exiſtenz deſſen, was damit zugleich geſetzt iſt: nämlich auf der einen Seite beſtimmte Übergänge von Perception zu Perception, wobei doch das Subjekt mit ſich identiſch bleibt, andererſeits mit Rückſicht auf den Vorſtellungs**inhalt** die Harmonie zwiſchen allen Vorſtellenden«. Auf den Begriff der Harmonie kommen wir ſpäter noch zurück: hier iſt es uns nur wichtig zu ſehen, wie alles Seiende zurückgeführt wird auf die Exiſtenz vorſtellender Subjekte und deren Vorſtellungen. Das Weſen der Monade beſteht im Vorſtellen; in dieſem Sinne ſind die derivativen Kräfte, ſowie die Materie und alle phyſikaliſchen Erſcheinungen des Weltalls jeweils Vorſtellungen der Monaden. Die Vielheit ſelbſt der Erſcheinungen iſt nichts transcendent Gegebenes, ſondern reſultiert direkt aus der vorſtellenden Kraft der Monaden. In dieſer Weiſe iſt nun auch der Körper nicht eine von der Seele getrennte, verſchiedene Weſenheit, ſondern das Erzeugnis des Vorſtellens derjenigen Seele, deren Körper er iſt. Jede einzelne Monade ſtellt das geſammte Weltall vor, am deutlichſten aber ihren eigenen Körper. Dieſelben Erſcheinungen alſo, welche, ſolange wir im Bereich der Phänomene bleiben, durch ihren mechaniſchen Zuſammenhang erklärt werden können und müſſen, ſtellen ſich vom Standpunkte der Metaphyſik aus dar als Zuſtände der individuellen Subſtanzen, aus deren eigenem Weſen, d. h. aus ihrem begrifflichen Geſetz, ſie folgen. Die Einheit dieſes Geſetzes drückt eben der Begriff der Monade aus und zwar dieſes Geſetzes, ſofern es von der Seele vorgeſtellt wird. In dem Übergang aber von einem Zuſtand der Seele zu einem anderen macht ſich ein neues Moment, welches für den Begriff der Monade grundlegend iſt, bemerkbar; nämlich das Moment des Strebens.

Ehe wir indeſſen auf dieſes neue Prinzip Rückſicht nehmen, müſſen wir den Begriff der Perception näher ins Auge faßen, weil durch ihn der Begriff des Bewußtſeins im Gegenſatze zu dem engeren Begriffe des

Selbſtbewußtſeins (Apperception) ausgedrückt wird. Die Perception iſt die Einheit des Mannigfaltigen, ſowie ſie in jedem Moment des Daſeins von der Seele in der Erkenntnis vollzogen wird. Sie bildet die Grundlage des Selbſtbewußtſeins, welches ſich dennoch von der Perception unterſcheidet, indem hier noch die Reflexion auf das erkennende Ich hinzutritt. Durch die Perception ſtelle ich ein äußeres oder inneres Geſchehen vor; aber es iſt durchaus nicht notwendig, daß ich mir zu gleicher Zeit dieſer meiner vorſtellenden Tätigkeit ſelbſt bewußt bin. Nur wo dies Letztere zum Ersteren hinzukommt, darf in eigentlichem Sinne von Apperception geſprochen werden. Das Vermögen der Apperception unterſcheidet die höheren Monaden von den niederen; der Perceptionen ſind auch die tieriſchen Seelen teilhaft, während nur die Geiſter, wie ſie Leibniz nennt, durch die Apperception ausgezeichnet ſind.

Des näheren unterſcheidet nun Leibniz die Perzeptionen in merkliche und unmerkliche (dunkle), klare und verworrene. Klar verdient eine Vorſtellung nur dann zu heißen, wenn ſie nicht nur deutlich genug iſt, um uns zu befähigen, ihren Gegenſtand wiederzuerkennen, ſondern wir auch das Merkmal anzugeben vermögen, welches uns dies Wiedererkennen ermöglicht. Anderenfalls heißt ſie verworren (wie z. B. die ſinnlichen Empfindungen, die erſt durch die mathematiſchen Begriffe, mit deren Hülfe wir ſie im Denken fixieren, klar werden). Die wichtigſte Unterſcheidung iſt aber die auf der Intenſität des Bewußtſeins beruhende in merkliche und unmerkliche Vorſtellungen. Die unmerklichen Vorſtellungen, welche zugleich die dunklen ſind, ſind in jedem Augenblick in allen Seelen vorhanden, aber ſie überwiegen bei denjenigen Monaden, die noch auf einer geringeren Stufe der Entwicklung ſtehen. Zum Beweis, daß ſich auch in der menſchlichen Seele ſolche unmerklichen Vorſtellungen befinden, weiſt Leibniz auf das Beiſpiel von dem Müller hin, der das Geräuſch der Mühle nicht mehr hört, weil er zu ſehr daran gewöhnt iſt. Für Leibniz' Syſtem iſt nun eben durch den Begriff der unmerklichen Vorſtellungen der Gedanke einleuchtend gemacht, daß es überall in der Materie geiſtige Einheiten (Monaden) gibt, die das Universum ausdrücken, nur daß hierbei ihre Vorſtellungen verſchiedene Grade der Deutlichkeit und Intenſität erreichen. Nach ſeiner Auffaſſung nämlich iſt die Materie bis in die kleinſten Teilchen organiſiert. Es iſt nur ein uneigentlicher Ausdruck, wenn wir hier von Teilen der Materie ſprechen, deſſen ſich aber Leibniz auch zuweilen bedient; gemeint iſt vielmehr, daß es eine ſich ins Unendliche verlierende Reihe von immer geringeren geiſtigen Einheiten gibt, welchen ein Körper als Vorſtellungsinhalt zugehört. Dieſe Einheit des Vorſtellenden und Vorgeſtellten bildet aber jeweils ein Lebeweſen, ſodaß man alſo genau genommen ſagen muß, die Fülle des Lebens iſt eine unendliche.

Es begreift sich von hier aus auch das Verhältnis der Seele zu ihrem eigenen Körper. Das Wesen des Körpers geht ganz in Perceptionen auf, die Monade, also die Einheit des Denkens, stellt diese Vielheit von Perceptionen unter ein Gesetz und verleiht so dem Körper selbst erst Einheit. Ohne die Seele wäre der Körper nicht eine Substanz, sondern nur ein Aggregat oder Sammelwesen, wie etwa ein Steinhaufen. Diese Einheit nun, welche vom Denken kommt, begründet auch den Begriff des Ich. Es ist verfehlt, wenn man nach einem Sitz der Seele fragt; denn ihr Wesen besteht nicht in der Ausdehnung, welche sie vielmehr ihrerseits vorstellt. Indem die Seele so das, was außerhalb ihrer ist, vorstellt, drückt sie das Universum aus. Dieses Ausdrücken bedeutet aber nichts anderes, als daß zwischen den Geschehnissen, die sich in ihrem Innern abspielen und denjenigen, die in anderen Monaden vor sich gehen, eine constante und regelmäßige Entsprechung vorhanden ist; etwa so, wie die Entsprechung, die zwischen geometrischen Figuren durch das Verfahren der Projektion hergestellt wird. Vermittelt wird diese Beziehung durch diejenigen Monaden, die in einem engeren Zusammenhang mit der Seelenmonade stehen und den Begriff des Körpers in engerem Sinne constituieren. Der Satz, daß der Körper lediglich in der Vorstellung besteht, wird dadurch nicht umgestoßen; denn jene untergeordneten Monaden gehen nicht etwa als Teile in den Körper ein, sondern sind selbst geistige Einheiten für sich. Ihre Beziehung zur Seelenmonade (von Leibniz auch Zentralmonade genannt), ist nur insofern eine engere, als sie von der Zentralmonade deutlicher vorgestellt werden, als alle andern. Dies gilt insbesondere von denjenigen Monaden, welchen den Perceptionen entsprechen, durch welche die Seele ihre eigenen Sinnesorgane, Nerven usw. vorstellt. Die Entwicklungsgesetze der niederen Körpermonaden korrespondieren nun so mit dem der Seelenmonade, daß das Geschehen in jenen immer mit den Perceptionen dieser übereinkommt.

Die gesetzmäßige Beziehung zwischen den Entwicklungsgesetzen der einzelnen Substanzen erklärt nun auch die Möglichkeit, sich wechselseitig verstehen zu können. Es ist dadurch die Garantie gegeben, daß wir mit unseren begrifflichen Vorstellungen wirklich das Sein zu erfaßen vermögen. Diese Übereinstimmung hat Gott bei der Schöpfung dadurch eingerichtet, daß er die inneren Gesetze der Entwicklung der Substanzen in eine prästabilierte Harmonie setzte.

Wir haben nun hier den Begriff der prästabilierten Harmonie in einer grundlegenden Bedeutung kennen gelernt: sie vertritt den idealistischen Grundgedanken der Möglichkeit der Erkenntnis in einer für Leibniz eigentümlichen Art. Indessen vertieft sich dieser Begriff, wenn wir nun in Betracht ziehen, daß — wie schon früher gesagt — der Übergang der Per-

ceptionen in der einzelnen Seele bedingt ist durch den Begriff des Strebens. Das Wesen der Monade besteht im Vorstellen und im Streben. Hier kommt nun die praktische Seite des geistigen Geschehens zu ihrem Recht. Das Streben bedeutet die Zwecksetzung, welche das Bewußtsein vollzieht und die in der Handlung ihr Ziel erreicht. Der Begriff der Harmonie tritt hier nun in der neuen Bedeutung auf, die Übereinstimmung zwischen dem Sittenreich der Zwecke und dem Reich des mechanischen Geschehens, welches das bloß theoretische Vorstellen umschließt, zu sichern. So leitet dieser Begriff uns ganz natürlich zur Ethik über.

3. Ethik und Theologie.

Als wir den Unterschied der zufälligen und notwendigen Wahrheiten entwickelten, zeigten wir, daß durch ihn nicht ein Verlassen des rationalen Standpunktes eintrat. Auch die individuelle Substanz, als deren Zustände die einzelnen Tatsachen auftreten, ist ihrem Begriff nach durchaus und völlig bestimmt. Aus diesem ihrem Begriff folgt ihr ganzes Schicksal von Anbeginn der Welt an, sodaß man in gewissem Sinne sagen kann — und Leibniz gebraucht diesen Ausdruck sehr häufig — daß die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht. Dieser Begriff nun der individuellen Substanz bleibt zwar für uns Menschen stets Problem, aber Gott erkennt ihn und hat die individuelle Substanz ihm gemäß erschaffen. »Gott nämlich sieht z. B. von aller Zeit her, daß einmal ein Mensch namens Judas existieren wird, dessen Begriff oder dessen Idee, wie Gott sie in seinem Geiste trägt, diese und jene zukünftige und freie Handlung einschließt.« In Bezug auf die zufälligen und notwendigen Wahrheiten scheint hier zunächst eine große Differenz zu bestehen. Der Inbegriff der notwendigen und ewigen Wahrheiten, den Leibniz auch als das Reich der Möglichkeit bezeichnet, ist von Ewigkeit her in Gottes Verstand enthalten, bildet, so kann man sagen, das göttliche Denken. Daher sind die notwendigen Wahrheiten vollständig von der Willkür Gottes unabhängig. Die theoretischen wie die praktischen Vernunftwahrheiten sind der Ausdruck der Vernunft selbst, und gegen diese vermag auch Gottes Willen nichts. Überall, bei Gott wie bei den Menschen, ist überdies der Intellect früher als der Wille, d. h. zuerst müßen wir das erkannt haben, was wir wollen, ehe der Wille sich in der Handlung ausdrücken kann. Und von hier aus läßt sich auch die Brücke finden, die von den notwendigen Wahrheiten zu den zufälligen hinüberführt. Die zufälligen Wahrheiten unterliegen dem Satz des Grundes, welcher sich in die verschiedenen Naturgesetze verzweigt, diese aber hat Gott durch einen Willensakt erschaffen, sodaß ihnen nur hypothetische Notwendigkeit zukommt, d. h. ihr Gegenteil

ſchließt keinen Widerſpruch in ſich, und Gott hätte demnach auch andere allgemeine Urſachen ⟨Naturgeſetze⟩ erſchaffen können. So ſcheinen dieſe allgemeinen Wahrheiten in gewiſſem Sinne der Willkür preisgegeben zu ſein. Allein wir dürfen uns ja nur daran erinnern, daß der Wille durch die Erkenntnis beſtimmt iſt. Gott ſelbſt wird nie durch äußere Dinge, ſondern ſtets durch innere Gründe, d. h. durch ſeine Erkenntnis beſtimmt. Nehmen wir hinzu, daß die Erkenntnis immer eine doppelte Seite zeigt, nämlich die Vorſtellung und das Streben, oder die theoretiſche und praktiſche Vernunft, und daß das Streben Zweckſetzung bedeutet, ſo haben wir den irrationalen Faktor ſogleich wieder ausgeſchaltet. Denn die Zweckſetzung ſelbſt iſt keine willkürliche, ſondern unterliegt den Geſetzen der ſittlichen Vernunft. Dies gilt im Kleinen wie im Großen. Auch die Seelen der untergeordneten Geiſter wählen das, was ihnen das Beſte zu ſein dünkt. Auf dieſer Einſicht beruht die Löſung, welche Leibniz dem Problem der Freiheit zu geben bemüht iſt. Jedoch davon weiter unten. Bleiben wir zunächſt bei dem göttlichen Willen ſtehen, ſo erſcheint dieſer jetzt nicht mehr als ungezügelte Willkür, ſondern als gebunden durch die ſittliche Einſicht des Beſten. Das moraliſch Gute beſtimmt den Willen Gottes, und dies macht ſich auch in ſeiner Schöpfertätigkeit geltend, indem er unter allen möglichen Welten, die er ſich in ſeinem Geiſte vorſtellt, notwendig die beſte in die Wirklichkeit überführt. Und wie nun ſo im Willen Gottes das Vernünftige den Ausſchlag gibt, ſo handelt auch der Menſch nie ohne Motiv; ja, in gewiſſem Sinne iſt er in jedem Moment durchaus beſtimmt; denn bei ganz indifferenten Dingen gibt es überhaupt keine Wahl; ein Motiv, das eine oder andere zu wählen, muß immer vorhanden ſein. Das Gute, es ſei nun das wahre oder das ſcheinbare, beſtimmt indeſſen ſowohl in Gott wie im Menſchen den Willen, *ohne ihn zu nötigen*. Die abſolute Notwendigkeit bedeutet ja für Leibniz, daß das Gegenteil einer Sache einen Widerſpruch einſchließt. Dies iſt aber bei den einzelnen Zuſtänden des Entwicklungsgeſetzes der Seele nie der Fall. Allein mit einer noch größeren Berechtigung kann Leibniz den Begriff der Freiheit aufrecht erhalten. Es iſt ja immer das Bewußtſein ſelbſt, daß ſich Kraft der Motive, die ihm die Bedingungen geben, entſchließt. Freiheit iſt vernunftgemäße Selbſtätigkeit, und das Wollen beſteht in einer Beſtimmung zum Handeln durch einen Vernunftgrund. Trotzdem bleibt der Satz zu Recht beſtehen, daß aus dem Begriff jeder einzelnen Subſtanz jede einzelne Handlung derſelben notwendig folgt, und daß dieſer Begriff im Geiſte Gottes ganz enthalten iſt. Ja, Gottes Schöpfertätigkeit darf nicht als eine zeitlich bedingte aufgefaßt werden: er erhält und erſchafft die Subſtanzen unabläßig, weil ſeine Erkenntnis von ihnen eine ewige iſt; und ſein Erkennen iſt Schaffen. Dieſer Begriff der intuitiven Erkenntnis iſt eine Folge

der Abirrung vom kritiſchen Weg, die darin liegt, daß das abſolute Sein ⟨Gott⟩ als vollendet und gegenwärtig vorgeſtellt wird. Das Intereſſe an den Beweiſen für das Daſein Gottes iſt bei Leibniz von Jugend an rege geweſen. Zwar den ſogenannten ontologiſchen Beweis gab er bald preis. Beſſer dagegen iſt Leibniz immer der Beweis erſchienen, dem man den Namen des kosmologiſchen Gottesbeweiſes beigelegt hat. Ja, er bedarf dieſes Beweiſes aus inneren Gründen des Syſtemes, denn wir haben ja geſehen, wie er die Exiſtenz der zufälligen Wahrheiten auf einen Willensakt Gottes zurückführt; umgekehrt wird daher auf die Exiſtenz Gottes geſchloßen aus der Exiſtenz der zufälligen Wahrheiten: der Satz des Grundes verlangt, daß nichts in der Welt ohne zureichenden Grund geſchehe; der zureichende Grund nun für die zufälligen Wahrheiten iſt eben Gott. Doch darf man hier den wirkenden Grund, wenn es ſich um das ſittliche Geſchehen handelt, nirgends anders ſuchen, als in dem Urheber des Weltzweckes. Gott iſt ja bei der Schöpfung der Welt gebunden durch den moraliſchen Endzweck des Guten. Dieſer Endzweck iſt zugleich der Grund der Exiſtenz, nach dem der kosmologiſche Beweis fragt, aber es wird nicht bei ihm ſtehen geblieben, ſondern Gott iſt es, welcher dieſen Zweck geſetzt hat. Der für Leibniz eigentümliche Gottesbeweis iſt aber der aus der präſtabilierten Harmonie, ſofern dieſelbe ſowohl das Verhältnis der Seele zu ihrem Körper, als auch aller individuellen Subſtanzen unter einander beherrſcht. Dieſer Beweis kann ſchon deswegen nicht genügen, weil die präſtabilierte Harmonie ſelbſt nur eine Hypotheſe iſt. Sie iſt erdacht, um jene oben genannte Übereinſtimmung des Weltalls zu erklären, müßte alſo ſelbſt erſt eines überzeugenden Beweiſes fähig ſein, ehe man aus ihr weitere Schlüſſe ziehen könnte. Man darf nur daran erinnern, wie viel Unbeweisbares in dieſe Hypotheſe aufgenommen wurde durch die Lehre von den unmerklichen Vorſtellungen, von der durchgehenden Organiſation der Materie uſw. Wenn nun auch Leibniz ſo zu dem Begriffe eines abſoluten Seins gelangt, ſo iſt dieſes doch durchaus nicht der Vernunft transzendent: es iſt vielmehr eben die vollendet gedachte Vernunft ſelbſt. Dieſe muß daher, weil ſchon vollendet, auch in allen Dingen wirkſam ſein, ſie erhalten und ſo ſtets neu ſchaffen. Hier wird der Mangel des Syſtemes ſichtbar; es entſteht ſo das Problem der Theodicee, bei welchem es ſich um die Rechtfertigung Gottes gegenüber der Exiſtenz des Übels handelt. Auch die beſondere Form der Löſung, welche Leibniz dieſem Problem zu geben verſucht hat, erklärt ſich von hier aus. Einer der Hauptgedanken der Theodicee iſt aber, daß Gott das Übel nicht gewollt, ſondern nur zugelaſſen hat. Gottes Wille war beſtimmt durch die Erkenntnis des Beſten. Die exiſtierende Welt iſt alſo notwendig die beſtmöglichſte. Wenn ſie

dennoch das Übel in ſich enthält, ſo muß dies wohl in dem Begriff der beſtmöglichen Welt mitenthalten ſein. Gott konnte alſo entweder überhaupt keine Welt ſchaffen, oder er mußte ſie ſo ſchaffen, wie ſie nun iſt. Die Liebe zum Guten aber zwang ihn zur Schöpfertätigkeit. Gerade wenn man es verſucht, ſich auf den dogmatiſchen Standpunkt zu ſtellen, auf welchen hier Leibniz durch ſeine hiſtoriſche Gebundenheit geführt wurde, ſo ſieht man ſofort, wie das Problem nur verſchleiert, nicht aber gelöſt iſt. Die Grundgleichung des Idealismus iſt verletzt, welche lautet: Das Sein iſt das Wahre und das Sittliche. Wenn man ſich alſo auch das abſolute Sein erreicht denkt, ſo kann die Welt unmöglich mehr das ſittliche Übel enthalten. Aber der eigentliche Fehler liegt natürlich in der Gleichſetzung der zufälligen Wirklichkeit mit dem göttlichen, abſoluten Sein. Die ſittliche Vernunft iſt noch nicht wirklich, ſondern ſoll es erſt werden.

Dieſer Gedanke, der Leibniz durchaus nicht fremd iſt, ſprengt denn auch immer wieder die dogmatiſchen Feſſeln ſeines Syſtems. Dies zeigt ſich beſonders deutlich, wenn wir uns ſeiner eigentlichen Ethik zuwenden. Denn obgleich für Leibniz das Schickſal jeder einzelnen, individuellen Subſtanz durch den Begriff ihres eigenen Weſens von Ewigkeiten her beſtimmt iſt, ſo lehnt er doch einen tatenloſen Fatalismus immer energiſch ab und gibt dem Menſchen ſeine Zukunft in die eigenen Hände. Ja, der Begriff Gottes ſelbſt wird nun problematiſch; denn im Weſen Gottes liegt Unendlichkeit, folglich kann er niemals reſtlos von uns erkannt werden, und es ergibt ſich weiter daraus, daß das Glück des Menſchen nicht in einem vollkommnen Genießen beſtehen kann, ſondern in einem immerwährenden Fortſchritt zu neuen Vollkommenheiten. Jetzt wird das ſittliche Sein ſelbſt zur Aufgabe, und die Zweckſetzung durch den Willen iſt ein Erſchaffen der Zukunft. Hier vollendet ſich auch der Begriff der präſtabilierten Harmonie und enthüllt ſeine tiefe ſittliche Bedeutung. Gott als der Urheber der präſtabilierten Harmonie verſichert uns durch ſein Daſein zugleich des endlichen Sieges des Guten. Die präſtabilierte Harmonie bedeutet demnach jetzt die Übereinſtimmung der Reiche der Natur und der Zwecke. Dieſe Übereinſtimmung iſt noch nicht wirklich, aber wir nähern uns ihr in einem unbegrenzten Fortſchritt, welcher durch Gott verbürgt wird. Die Entwicklungsgeſetze der einzelnen Subſtanzen ſind von ihm ſo angelegt, daß ſich das Reich der Natur mehr und mehr in das Reich der Sittlichkeit verwandelt. Schon jetzt aber ſind diejenigen Geiſter, welche Gott lieben, d. h. nach dem Guten ſtreben und nach der Erkenntnis der inneren Gründe der Dinge, Mitglieder des Gottesſtaates, dem Gott wie ein gütiger Vater oder Monarch vorſteht. Die Geſetze dieſes Staates ſind aber für alle Mitglieder dieſelben: es gibt keine beſondere Gerechtigkeit für Gott und für die Menſchen. Die Geſetze der Gerechtigkeit

ſind, wie wir geſehen haben, Geſetze der praktiſchen Vernunft, nicht der Willkür. Überall herrſcht hier der Gedanke der Gemeinſchaft. Das Prinzip der Gerechtigkeit ruht im Allgemeinwohl der Geſellſchaft. Die Gerechtigkeit wird auch definiert als die Liebe des Weiſen; die Liebe ihrerſeits iſt nichts anderes, als ein allgemeines Wohlwollen, auf deſſen tätige Verwirklichung den Geſetzen der Vernunft entſprechend der Weiſe dringt, um das höchſte Gut zu erreichen. Die Weisheit iſt die Kenntnis der Glückſeligkeit oder der Mittel zu einer dauernden Befriedigung zu gelangen, welche aber, wie wir ſchon geſehen haben, nur in dem immerwährenden Fortſchritt zu höheren Stufen der Vollendung geſucht werden darf.

So folgt Leibniz' Lehre vom Recht ganz aus ſeinem ethiſchen Grundanſchauungen. Die Rechtswiſſenſchaft iſt ihm keine empiriſche Wiſſenſchaft, ſondern ſie beruht auf den Definitionen und iſt von den ewigen Wahrheiten abhängig. Der Begriff der Gerechtigkeit muß daher rein aus der Vernunft konſtruiert werden ohne Rückſicht darauf, ob ſie von jemand ausgeübt wird. Die Sätze der Rechtswiſſenſchaft handeln nicht von dem, was exiſtiert, ſondern von dem, was unter der Vorausſetzung einer beſtimmten Exiſtenz folgt. Dieſer Gedanke, daß das Recht unabhängig von ſeiner zufälligen Erſcheinung begriffen werden muß, und daß man ſeinen Quell in der Vernunft ſelbſt aufſuchen muß, hat in der Geſchichte ſeinen Ausdruck in dem Begriff des Naturrechts gefunden. Dieſen Begriff gebraucht demnach Leibniz und definiert ihn, wie folgt; »Das natürliche Recht iſt, ſo die natürlichen Gemeinſchaften erhält und befördert.« Als ſolche natürlichen Gemeinſchaften nennt es erſtens diejenige zwiſchen Mann und Weib, zweitens zwiſchen Eltern und Kindern, drittens zwiſchen Herr und Knecht, viertens die Gemeinſchaft des Haushaltes, fünftens die bürgerliche Gemeinſchaft, »die ſechſte natürliche Gemeinſchaft iſt die Kirche Gottes, welche wohl auch ohne Offenbarung unter den Menſchen beſtehen und durch Fromme und Heilige hätte erhalten und fortgepflanzt werden können. Ihr Abſehen iſt eine ewige Glückſeligkeit.« Intereſſant iſt hierbei beſonders, was ſich aus dem Begriff des Naturrechts bei Leibniz für das dritte Verhältnis, für dasjenige zwiſchen Herr und Knecht, ergibt. Schon in der Stoa war das Naturrecht gegen die Sklaverei aufgetreten. So heißt es nun bei Leibniz: »Man kann alſo ſagen, daß das Eigentum über den Körper eines Menſchen ſeiner Seele zuſteht und ihr, ſolange er lebt, nicht genommen werden kann. Da man nun die Seele nicht erwerben kann, ſo kann das Eigentum über ſeinen Körper ebenſowenig erworben werden, ſodaß das Recht des Herren über ſeinen Sklaven nur als eine Art Servitut betrachtet werden kann oder eine Art Nutznießung. Die Nutznießung hat aber ihre Schranken — man muß ſie ausüben ohne die Sache ſelbſt zu vernichten (salva re) — ſodaß dieſes Recht nicht ſo weit

gehen kann, einen Sklaven böſe oder unglücklich zu machen.« Daß überhaupt ein Verhältnis der Knechtſchaft unter den Menſchen möglich iſt, entſpringt nur daraus, daß ſie ſich nicht an Verſtand gleich ſind, »weil ein ſolcher Knecht des Herren wegen iſt, ſo iſt ihm der Herr nichts als Unterhalt ſchuldig, um ſein ſelbſt willen, damit er ihm nicht verderbe: dies iſt zu verſtehen, wenn keine Hoffnung wäre, daß der Knecht zu Verſtand kommen könnte, denn ſonſt wäre der Herr ſchuldig, ſeines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, ſoviel dem Knecht zu ſeiner Glückſeligkeit nötig.« Ja, Leibniz zweifelt, ob es überhaupt wegen der Unſterblichkeit der Seele ein ſolches Verhältnis abſoluter Knechtſchaft geben dürfe.

Wir bilden uns die Idee eines beſten Staates, damit wir uns dieſem, ſoweit angängig, nähern können. Gegenüber Hobbes betont er, daß der Staatsvertrag die Naturrechte des Menſchen nicht aufheben kann. »Jeder hat ſein Recht und ſeine Freiheit behalten, trotz der Übertragung an den Staat, die doch nur ſolange ſtatthaben kann, als wir überzeugt ſind, daß unſere Sicherheit verbürgt iſt.« Für gewöhnlich zwar, wenn die Untertanen dem Staate Widerſtand leiſten iſt das Hilfsmittel ſchlimmer als das Übel, »aber was für gewöhnlich zutrifft, gilt darum noch nicht abſolut«.

Wir ſehen ſo das ganze Syſtem unſeres Philoſophen beherrſcht von dem Gedanken der Harmonie, denn der Gedanke der ethiſchen Gemeinſchaft iſt ja nichts anderes, als die Harmonie innerhalb des Reiches der Zwecke. So finden wir denn auch in den wenigen Andeutungen, die Leibniz über das Weſen des Schönen gemacht hat, die Grundvorſtellung der Harmonie wieder. Die Äſthetik als geſonderte Disziplin des philoſophiſchen Syſtems iſt bekanntlich erſt eine Schöpfung Kants, wenngleich der Name Äſthetik in der heute gebräuchlichen Bedeutung auf Alexander Baumgarten zurückgeht. Indeſſen finden ſich doch einige wichtige Beſtimmungen über den Begriff des Schönen bei Leibniz, die der Äſthetik nicht mehr verloren gegangen ſind. Die Forderung, daß die äſthetiſche Kontemplation ein intereſſeloſes Wohlgefallen hervorrufen müſſe, findet ſich z. B. deutlich ausgeſprochen in folgenden Worten: »C'est ainsi que la contemplation des belles choses est agreable par elle même, et qu' un tableau de Raphael touche celuy qui le regarde avec des yeux éclairés, quoyqu'il n'en tire aucun profit.« Schon Platon hatte ferner das Weſen der Schönheit in der inneren Harmonie der Seele mit ſich ſelbſt erblickt; und ſo führt auch Leibniz die Erkenntnis des Schönen auf die Geſetzmäßigkeit der Seele zurück. Die Muſik z. B. beruht auf einem unbewußten Zählen, welches die Seele an den Schlägen und Schwingungen der tönenden Körper vornimmt; und derſelben Art iſt die Freude, die das Auge in der bildenden Kunſt an den Proportionen empfindet. In der

Poeſie zeigt ſich bei dem Wechſel der langen und kurzen Silben und bei dem Zuſammentreffen der Reime in den Verſen wieder dieſelbe Erſcheinung: ſie trägt gewiſſermaßen eine ſtille Muſik in ſich ſelbſt.

Überall birgt das Syſtem Keime der Humanität. Das Vertrauen auf die Vernunft und die Freude am Menſchen ſprechen aus jedem Wort, welches Leibniz geſchrieben hat. Indem er überall der faulen Gewohnheit und blinden Autorität entgegentritt ruft er die Seele zur Selbſttätigkeit auf und erweckt die Menſchenliebe zum Handeln. In den Schöpfungen unſerer großen Klaſſiker, eines Kant, Leſſing, Schiller, Herder, ſind die Keime aufgegangen, welche er ausgeſtreut hat; und wenn wir das klaſſiſche Zeitalter unſerer Litteraturgeſchichte als das Zeitalter der Humanität bezeichnen, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß Leibniz einer der Führer geweſen iſt, die geholfen haben, den deutſchen Geiſt zu dieſer Höhe empor zu leiten.

Anhang.

Die wichtigsten Ausgaben der Werke von Leibniz sind:

1. Joh. Ed. Erdmann: Leibnitii opera philosophica. Berol. 1840.
2. C. J. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, in 7 Bänden. Berlin 1875—1890.
3. Derselbe: Leibnizens mathematische Schriften in 7 Bänden. Berlin 1848—63.
4. Onno Klopp: Leibniz' Werke, erste Reihe: historische, politische und staatswissenschaftliche Schriften. Bd. I—XI, Hannover 1864ff.
5. G. E. Guhrauer: Leibniz' Deutsche Schriften, zwei Bände. Berlin 1838—40.
6. Foucher de Careil: Oeuvres de Leibniz, Paris 1859ff. Nachträge dazu 1854 und 1857.
7. Mollat: Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Leipzig 1893.
8. E. Bodemann: Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Königl. Bibliothek zu Hannover. 1889.

   Sehr brauchbar und gut ist die Auswahl der Werke in Übersetzungen, welche in der Dürr'schen Philosophischen Bibliothek Bd. 107ff. erschienen ist:

9. A. Buchenau, Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Mit Einleitung von E. Cassirer.

   In derselben Bibliothek sind auch Übersetzungen der »Theodicee« und der »Nouveaux essays« erschienen.

   Die erste größere, zusammenfassende Biographie von Leibniz gab: Guhrauer in zwei Bänden, Breslau 1842. Ferner findet man eine gute Biographie in Kuno Fischers Geschichte der Philosophie.

   Von Werken über Leibniz seien genannt außer den Darstellungen bei Kuno Fischer, Windelband usw.:

   1. Ernst Cassirer: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.

Dies ist die beste Darstellung, die mir bekannt ist. Ich treffe in fast allen wesentlichen Punkten mit Cassirer zusammen.

   2. Bertrand Russell: A critical exposition of the philosophy of Leibniz. Cambridge 1900.
   3. Louis Couturat: La logique de Leibniz, d'après des documents inedits. Paris 1901. Vergl. die Besprechung dieser beiden Schriften bei Cassirer (im Nachtrag).

Couturat hat auch »Opuscules et fragments inédits de Leibniz« herausgegeben Paris 1903.

   4. Das Buch von Willy Kabitz: Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg 1909, bringt einige unveröffentlichte Sachen, geht aber in der Erkenntnis von Leibniz' Philosophie nicht über Cassirer hinaus.

Sehr zu Unrecht polemisiert Kabitz gegen Cassirers Auffassung des a priori und der kausalen Definition bei Leibniz.

   5. Eine wertvolle Arbeit über den Gottesbegriff bei Leibniz hat Görland in den »Arbeiten der Marburger Schule« (Töpelmann, Gießen) herausgegeben. Ich stimme mit seiner Auffassung des Begriffes der Harmonie bei Leibniz überein.

LOCKE UND HUME



Es iſt eine eigentümliche Erſcheinung, daß die Geſchichte der neueren Philoſophie von Anfang an in zwei getrennten Entwicklungsreihen verläuft, die trotz mancher Berührungspunkte in einem entſchiedenen ſachlichen Gegenſatz zueinander ſtehen und zugleich räumlich voneinander geſchieden ſind: Die eine, bezeichnet durch die Namen Descartes, Spinoza, Leibniz, iſt die der kontinentalen, die andre die der engliſchen Philoſophie. Beide entſtehen faſt zur ſelben Zeit: Descartes' Lebenszeit fällt in die Jahre 1596—1650, Bacon von Verulam, der Großſiegelbewahrer der Königin Eliſabeth, mit dem man die engliſche Philoſophie zu beginnen pflegt, lebt von 1561—1626.

In gewiſſen Grundlagen ſtimmen beide Richtungen überein. Descartes und Bacon iſt zunächſt gemeinſam der ſcharfe Gegenſatz, in den ſie ſich zur überkommenen Philoſophie, d. h. zu der immer noch mit den Begriffen des Ariſtoteles arbeitenden ſcholaſtiſchen Metaphyſik des Mittelalters ſtellen. An ihr wird eine einſchneidende Kritik geübt, die in der Sache bei Beiden gleich prinzipiell iſt, wenn ſie auch bei Bacon in etwas ſtärkeren Farben aufgetragen wird. Und auch im Inhalt ihrer Polemik berühren ſie ſich nah. Unfruchtbarkeit, Wirklichkeitsfremdheit, Autoritätsgläubigkeit wird der ſcholaſtiſchen Metaphyſik vorgeworfen. Anſtatt ſich an die Tatſachen zu halten, fuße ihr ganzes Gebäude auf unklaren und willkürlichen Begriffen. Anſtatt ſelbſt zu beweiſen, ſtütze ſie ſich auf Autoritäten und ſuche den Gegner durch ſpitzfindige Deduktionen aus dem Felde zu ſchlagen. Aber die Übereinſtimmung geht noch weiter. Auf jene Polemik folgt die Forderung, daß die Wiſſenſchaft von der Wirklichkeit neue Bahnen einſchlagen, auf neue Grundlagen geſtellt werden, daß ſie eine neue Methode erhalten müſſe, eine Methode, die einen einſichtigen und klaren Fortgang von Erkenntnis zu Erkenntnis geſtattet, eine Methode, die ſchon durch ſich ſelbſt die innere Widerſpruchsloſigkeit und den ſyſtematiſchen Fortſchritt der auf ſie gegründeten Wiſſenſchaft gewährleiſtet.

Auf dieſe Forderung aber gründet ſich bei beiden die Aufgabe, die der Philoſophie geſtellt wird: Die Philoſophie ſoll eben der Wiſſenſchaft den Weg vorzeichnen, ſie iſt, in erſter Linie wenigſtens, die Wiſſenſchaft von der Methode, von der wahren, der richtigen Methode der Erkenntnis, die die Wiſſenſchaft zu einem ſtetig fortſchreitenden und in allen Teilen zuverläſſigen Gebäude erſt machen wird. Nicht als ob dieſe Methode noch nie geübt worden und in dieſem Sinn völlig aus dem Nichts zu ſchaffen wäre. Es handelt ſich vielmehr darum, durch Überlegung und abſichtlich darauf gerichtetes Nachdenken einleuchtend zu machen, worin die wahre Erkenntnismethode beſteht, damit in Zukunft jeder ſie ſyſtematiſch und mit Bewußtſein anwenden kann, während ſie bisher nur gewiſſermaßen inſtinktiv und gelegentlich geübt wurde. In ſeiner etwas markt-

schreierischen Weise meint Bacon, durch das Studium seiner Philosophie werde die Wissenschaft zu einer Art Handwerk gemacht, zu dessen Ausübung es keines besonderen Talentes mehr bedürfe, durch den Gebrauch seiner Methode sei jeder so in den Stand gesetzt, exakte und brauchbare wissenschaftliche Resultate zu finden, wie jeder mit Hilfe des Zirkels ohne besondere zeichnerische Begabung Kreise ziehen könne.

Tritt uns in diesen Dingen deutlich der gemeinsame Ausgangspunkt in dem Denken des französischen und des englischen Philosophen entgegen, so offenbart sich uns aber nicht minder deutlich ihre Verschiedenheit, sobald wir die Methode selbst ins Auge fassen, in deren Begründung ihre Philosophie gipfelt. Wenn Descartes von der Methode der Wissenschaft spricht, so schwebt ihm dabei von Anfang an ein bestimmtes Ideal vor: die Mathematik. Durch ihren sicheren und absolut strengen Beweisgang, durch den durchsichtigen, systematischen Zusammenhang aller ihrer Sätze, durch die klare Definition ihrer Begriffe verkörpert die Mathematik das Ideal einer Wissenschaft überhaupt. Nach mathematischer Methode muß daher die ganze Wissenschaft von der Wirklichkeit geformt werden, d. h. sie muß ein System darstellen, das von wenigen klar definierten Begriffen und wenigen allgemeinen Sätzen, die wir als unzweifelhaft wahr klar und deutlich einsehen, ausgehend einsichtig Erkenntnis auf Erkenntnis gründet.

Dies Ideal nun liegt Bacon gänzlich fern. Der Mathematik steht er völlig fremd gegenüber, ihre Deduktionen und Definitionen, ihre geschlossene Systematik muten ihn wie wirklichkeitsfremde, leere und unfruchtbare Begriffsspekulationen an. Dagegen stellt er vor allen Dingen eine Forderung auf: die Wissenschaft muß in beständiger Berührung mit den Tatsachen sich befinden. Sie muß über ein möglichst breites durch Beobachtung uns geliefertes Tatsachenmaterial verfügen, sie muß dieses Material zur Aufstellung von Sätzen benutzen, die dann wieder an der Hand der Tatsachen (durch das Experiment) zu prüfen sind. Während Descartes' Methode schließlich auf ein deduktives Beweisverfahren hinausläuft, sieht Bacon die einzig furchtbare Methode in der Induktion, die uns von den einzelnen Tatsachen der Erfahrung zu allgemeinen, auf zukünftige Erfahrungen anwendbaren Sätzen aufsteigen läßt.

Dabei aber übersieht freilich Bacon, daß dies induktive Verfahren, mag ich seine einzelnen Schritte noch so genau beschreiben, doch immer, wenn man es näher betrachtet, ein logisches Problem in sich schließt: Wie kann mich die Erfahrung, daß hier und jetzt etwas geschieht, zu dem Schluß berechtigen, daß etwas dergleichen auch in Zukunft, immer und überall, geschehen müsse? Wie kann mich die Tatsache, daß ein Mensch oder auch daß 1000 Menschen gestorben sind, zu dem allgemeinen Satz berechtigen, daß alle Menschen sterben werden? Man sieht das Problem,

das hier liegt, erſt deutlich ein, wenn man das Verhältnis einmal umkehrt: Wenn alle Menſchen ſterblich ſind, ſo muß auch jeder einzelne Menſch ſterblich ſein, dieſer deduktive Schluß iſt klar und logich zwingend, aber muß ebenſo, weil der Einzelne ſtirbt, auch 'jeder andere ſterben? Dieſes logiſche Problem, das in der Induktion als ſolcher liegt, kommt Bacon garnicht zum Bewußtſein, ihm erſcheint die Induktion als die ſonnenklarſte Sache von der Welt. Für ſeine Denkweiſe iſt dies Überſehen charakteriſtiſch: ihm fehlt das Gefühl für ſtrenge logiſche Exaktheit ebenſo wie das Verſtändnis für die Wiſſenſchaft, die die Anforderung ſtrenger exakter Beweisführung am beſten erfüllt, die Mathematik. Anſtatt auf derartige rein theoretiſche Vorzüge Wert zu legen, nimmt ſein Denken eine Richtung auf das Praktiſche: das Kennzeichen der idealen Wiſſenſchaft iſt nicht dies, daß ſie logiſch einwandfrei iſt, ſondern daß ſie für das praktiſche Leben etwas leiſtet, daß ſie unſere Herrſchaft über die Natur vervollkommnet. —

Wenn wir Descartes und Bacon als Vertreter der kontinentalen und engliſchen Philoſophie einander gegenüberſtellen, ſo war das inſofern nicht ganz gerecht, als Descartes von beiden die weit überragendere *Perſönlichkeit* iſt. Bacon iſt im Grunde nicht mehr, als ein mit einer gewandten Feder ausgeſtatteter geiſtreicher Dilettant, der hauptſächlich in der erzwungenen Muße, die ihm durch die nicht ohne eigne Schuld erfolgte Verbannung vom Hofe, ſeinem eigentlichen Lebenselement, auferlegt war, ſich mit wiſſenſchaftlichen Dingen ebenſo abgab, wie mit den Staatsgeſchäften: ein wenig ſpieleriſch, nicht ohne ſelbſtgefällige Eitelkeit, mit mindeſtens ebenſoviel Freude an der Rhetorik, als ernſtem wiſſenſchaftlichem Sachintereſſe. Nehmen wir darauf Rückſicht, ſo müſſen wir ſagen: wenn auch Bacon am Anfang ſteht, ſo iſt der eigentliche Begründer der engliſchen Philoſophie doch nicht er, ſondern ein Mann, der rund 70 Jahre jünger iſt, *John Locke*.

Freilich: Unverkennbare gemeinſame Züge kennzeichnen Bacon und Locke als Glieder derſelben Reihe. Auch Locke ſteht der Mathematik und mathematiſchen Naturwiſſenſchaft, die von der Geſchichte der kontinentalen philoſophiſchen Entwicklung, von den Gedankenſyſtemen eines Descartes, Leibniz, Kant ſo völlig unabtrennbar iſt, verhältnismäßig fremd gegenüber. Auch ihm iſt die Berückſichtigung des praktiſchen Geſichtspunktes bei der Beurteilung des Wertes einer Wiſſenſchaft eine nicht unweſentliche Sache. Auch ihm ſcheint der *natürliche* Weg der Erkenntnis *von den Tatſachen auszugehen, und zu den umfaſſenderen, allgemeineren Erkenntniſſen hinzuführen*, alſo induktiv zu ſein und es erſcheint ihm als ein müßiges Spiel mit Begriffen, wenn man um der Chimäre einer ſtrengen logiſchen Beweisführung willen dies natürliche Verfahren umkehrt. Aber Lockes Gedankengänge ſind getragen von einem

andern nüchternen Temperament und von einem tieferen Sachintereſſe. Er will die Dinge ſehen, wie ſie wirklich ſind, in Paradoxen zu ſchwelgen lockt ihn nicht, im Gegenteil, eine inſtinktive Vorliebe für die Mittelſtraße zeichnet ſein Denken wie ſein Leben aus.

Wie Bacon iſt Locke ein Mann, der dem praktiſchen öffentlichen, politiſchen Leben nicht fernſtand, aber er hat nicht die Höhen erklommen und nicht den Sturz in die Tiefe getan wie jener.

1632 in Wrington bei Briſtol geboren bringt er erwachſen einige Jahre auf der Univerſität Oxford zu, mit naturwiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Studien beſchäftigt. Nachdem er ein Jahr lang den Poſten eines Geſandtſchaftsſekretärs in Cleve verſehen, macht er, nach England zurückgekehrt, die für ſein Leben ſehr bedeutungsvolle Bekanntſchaft eines hohen engliſchen Ariſtokraten, des Lord Shaftesbury, der ſein unermüdlicher Freund und Gönner wird. Er nimmt den Philoſophen als Arzt in ſein Haus und überträgt ihm die beiden Jahre, in denen er als Miniſter an der Regierung beteiligt iſt, das Amt eines Sekretärs, und als die innerpolitiſchen Verhältniſſe ihn zwingen, England zu verlaſſen, iſt es Locke, der ihn in die Verbannung nach Holland und Frankreich begleitet. Vor allen Dingen aber machte er den Philoſophen zum Erzieher ſeines Sohnes und ſtellte ihm damit eine Aufgabe, der ſich Locke mit voller Hingabe und ganzem Intereſſe widmete.

Dieſe Tätigkeit iſt noch in einem beſonderen Sinn für Locke bedeutungsvoll geworden. L. begnügte ſich nämlich nicht damit, die Kunſt der Erziehung praktiſch auszuüben, ſondern die ihm übertragene Pflicht wird für ihn zum Anlaß, ſich auch mit der Theorie der Pädagogik ſyſtematiſch zu beſchäftigen und die Frucht ſeines Nachdenkens legte er in einer Schrift »Gedanken über Erziehung« nieder, die in der Geſchichte der pädagogiſchen Literatur eine hervorragende Stellung einnimmt. Freilich ſind die pädagogiſchen Lehren Lockes ſpeziell zugeſchnitten auf die Verhältniſſe, unter denen er ſeinen Erzieherberuf ausübt, von der gemeinſamen Erziehung, dem öffentlichen Schulunterricht und ſeinen Problemen iſt nirgends die Rede, er hat nur die Erziehung durch einen Hauslehrer im Auge, die ihm zugleich ohne Weiteres zum Ideal einer Erziehung überhaupt wird.

Der praktiſche Zug in Lockes Denken, die Richtung auf das praktiſch Wichtige tritt uns hier deutlich entgegen. Er iſt, wie ſchon geſagt, einer der Punkte, der Locke mit Bacon verbindet. Aber auch der Unterſchied zwiſchen Bacon und Locke iſt nicht zu verkennen. Bacon ſehen wir mit Vorliebe mit techniſchen Problemen, mit Fragen der Naturbeherrſchung beſchäftigt, d. h. mit Dingen, die er, ſo ſehr er ihre praktiſche Bedeutung betont, doch nie ſelbſt zu erproben in der Lage war. Zugleich ſchwelgt er gern in phantaſtiſchen Zukunftsbildern. Das gibt ſeiner Philoſophie den

unverkennbar dilettantiſchen Zug. Dagegen knüpft Lockes Nachdenken an die Aufgaben an, die ihm das praktiſche Leben ſtellt, das tatſächliche praktiſche Intereſſe umgrenzt ihm das Feld ſeiner theoretiſchen Arbeit und die Ergebniſſe der Theorie ſucht er ſo zu geſtalten, daß ſie für die Praxis nutzbar ſind.

Verfolgen wir Lockes Leben und Schriftſtellertätigkeit weiter, ſo begegnet uns noch einmal ganz dasſelbe Verhältnis. Nach der Vertreibung der Stuarts und der Thronbeſteigung Wilhelms von Oranien 1685 konnte Locke aus der Verbannung nach England zurückkehren. Er widmete ſich wieder dem Staatsdienſt, bis das Ruhebedürfnis den 68jährigen veranlaßt, dem öffentlichen Leben zu entſagen und ſich in das Haus eines Freundes zurückzuziehen,wo er in Oates ⟨Eſſex⟩ im Jahre 1704 geſtorben iſt. Die politiſche Tätigkeit der Jahre 1685—1700 aber und die voraufgegangene trübe Zeit der Verbannung ſpiegeln ſich wieder in den zwei Abhandlungen über die Regierung ⟨»on government«⟩.[1]

Die Frage nach der beſten Staatsform wird hier behandelt und beantwortet durch den Hinweis auf die konſtitutionelle Monarchie mit ihrer ſtrengen Trennung der geſetzgebenden Gewalt, die in die Hände der gewählten Vertreter des Volkes zu legen iſt und der Exekutive, die dem König zufällt — alſo auf die Verfaſſung, wie ſie England damals errungen und damit nach den Wirren der Revolutions- und Reaktionszeit glücklich zu einem ſtabilen Zuſtand gelangt war. Endlich können wir dieſem staatsphiloſophiſchen Werk gleich anreihen die Schrift über Toleranz. Der Staat, ſo führt er aus, muß jedem religiöſen Bekenntnis gegenüber Toleranz üben, nur — und hier kommen wir wieder zu Dingen, die durch die ſpeziellen Verhältniſſe und Vorkommniſſe ſeiner Heimat bedingt ſind — diejenigen ſind von der Toleranz auszuſchließen, die das Staatswohl in Gefahr bringen, das ſind die Gottesleugner, die keinen Eid leiſten können und die Katholiken, mit denen es nicht anders ſteht, da der Papſt ſie beliebig von ihrem Eide entbinden kann.

Mit den bisher erwähnten Schriften befinden wir uns noch nicht im eigentlichen Zentrum der Lockeſchen Philoſophie, aber ſie ſtehen bereits zu der philoſophiſchen Hauptleiſtung Lockes und ihrer Eigenart in engſter Beziehung.

Die theoretiſche Pädagogik kann nur beſtehen auf der Grundlage einer andern Wiſſenſchaft, der Wiſſenſchaft vom ſeeliſchen Leben, der Pſychologie. Ebenſo laſſen ſich auch allgemeine Regeln über das Zuſammenleben der Menſchen, über Staat und Geſellſchaft nur aufſtellen, wenn man ſich über die Menſchennatur und im Beſonderen die pſychiſche Natur eine allgemeine Anſchauung gebildet hat. Und mit der Pſychologie, der pſychologiſchen Analyſe betreten wir nun in der Tat das Gebiet, auf dem der Schwer-

punkt der ganzen Arbeit Lockes liegt. Betrachten wir den Sinn dieſer Analyſe, wie ſie Locke betreibt, etwas genauer.

In Oxford war Locke zum Arzt ausgebildet worden. Hier hatte er gelernt, wie man den menſchlichen Körper ſtudiert, indem man ihm anatomiſch mit Skalpell und Pinzette in ſeine letzten einfachſten Beſtandteile zerlegt, in die einzelnen Muskelfaſern, Nervenſtränge, Bänder, Sehnen, Knochen uſw. und dann das ſich Zuſammenfügen dieſer Elemente zu Organen und Geweben verfolgt. Dieſe erfolgreiche Methode des Zergliederns und Zuſammenſetzens nun überträgt er vom körperlichen auf das ſeeliſche Leben. Oder ſagen wir gleich genauer: auf das *Bewußtſeinsleben*. Denn das Charakteriſtiſche des Seeliſchen im Gegenſatz zum rein körperlichen Geſchehen iſt ja, daß es im Lichte des Bewußtſeins ſich abſpielt. Die Tätigkeit der Nieren, die Abſonderung der Galle findet in uns ſtatt, ohne daß wir etwas davon wiſſen, ein Gefühl der Freude, ein Wollen, eine Wahrnehmung kann nicht da ſein, ohne daß ſie erlebt oder bewußt wären. Oder beſſer: das Daſein des Gefühls beſteht in ſeinem gefühlt- d. h. ſeinem erlebt-werden, ſeinem bewußt-ſein. Dies Bewußtſeinsleben alſo gilt es zunächſt in ſeine einzelnen Beſtandteile zu zerlegen. »*Ideen*« nennt Locke dieſe Elemente. Wenn ich etwas wahrnehme, wenn ich einen Gedanken faſſe, ein Gefühl erlebe, einen Willensakt vollziehe: jedesmal ſind dann verſchiedene Bewußtſeinstatſachen, verſchiedene Ideen vorhanden, die ich mit dieſen Worten »wahrnehmen«, »denken«, »fühlen« bezeichne. Dieſe charakteriſtiſch verſchiedenen Ideen ſind vielleicht einfach, vielleicht ſind ſie ſelbſt noch zuſammengeſetzt, einer weiteren Zerlegung zugänglich. Sind wir aber bei den letzten Elementen angelangt, ſo müſſen wir aus ihnen auch das Seelenleben aufbauen können.

Die Mathematik und die mathematiſche Phyſik ſind die Schule, durch die die kontinentalen Philoſophen hindurchgegangen ſind und ſind die Wiſſenſchaften, mit denen ſie in ſtetem Konnex bleiben. Das verleugnen ſie auch da nicht, wo ſie Pſychologie treiben. Überall ſuchen ſie nach letzten, begrifflich faßbaren Geſezmäßigkeiten und funktionellen Zuſammenhängen, das Weſen der Dinge, der Pſyche wie anderſeits der körperlichen Natur, ſoll begrifflich ausgedrückt und aus dieſem abſtrakten Weſen der Seele heraus das konkrete ſeeliſche Leben begriffen werden, ſo wie der Mathematiker das Weſen des Kreiſes in einen Begriff faßt und aus ihm heraus die Lehrſätze über den Kreis beweiſt. (Als Beiſpiel ſei an die Art erinnert, wie Spinoza aus dem abſtrakten Selbſterhaltungstrieb die Fülle der konkreten Affekte ableitet). Dagegen liegt Locke das Intereſſe an dieſer mathematiſierenden Erklärung fern, er iſt Pſychologe, der durch die Schule der zergliedernden und beſchreibenden Naturwiſſenſchaften gegangen iſt. Darum iſt das Letzte, das er zu Grunde legt und von dem er ausgeht, nie-

mals ein abſtrakter Begriff, ſondern immer noch ein irgendwie anſchaulich Faßbares, wenn auch nicht mit dem leiblichen Auge Sichtbares. Aber freilich: die Beſchreibung iſt zugleich Zergliederung und darum zerfällt für ihn das Bewußtſeinsleben eigentlich in eine Reihe loſe zuſammenhängender Teile, ſo daß von einer inneren Einheit des Seelenlebens kaum die Rede ſein kann.

Lockes Hauptwerk iſt die im Jahre 1690 erſchienene »Abhandlung über den menſchlichen Verſtand« (»Essay concerning human understanding«). Der Titel kennzeichnet Tendenz und Inhalt des Werkes. Nicht die objektive, äußere phyſiſche Welt, die Natur, ſondern die menſchliche Erkenntnis, das Wiſſen iſt Gegenſtand der Unterſuchung, aber auch nicht die fertige Wiſſenſchaft und ihre Geſchichte, ſondern der menſchliche Verſtand, der die Wiſſenſchaft ſchafft, der Vorgang des Erkennens im Geiſte des Individuums. Worin beſteht unſer Wiſſen von der Welt und wie entſteht es, wie wird es erworben? Die Frage iſt, wie man ſieht, eine pſychologiſche; das Erkennen, das Wiſſen iſt ein ſeeliſcher Tatbeſtand. Wir können aber die Sache auch umkehren. Das ſeeliſche Leben iſt für Locke identiſch mit dem Bewußtſeinsleben, alles Bewußtſein aber iſt ein Wiſſen von oder um etwas, alſo ein primitiver Akt des Erkennens. So umfaßt alſo das Problem, auf das Locke im Titel ſeiner Schrift hindeutet, ſchließlich die geſamte Pſychologie, wie er ſie betrachtet, die Zergliederung und Syntheſe des ganzen Bewußtſeinslebens. Es iſt kein pſychologiſches Spezialproblem, ſondern das Problem d e r Pſychologie. Anderſeits iſt nun allerdings der Gegenſtand, der Locke hauptſächlich intereſſiert, das E r k e n n e n im engern Sinn, das methodiſche Erkennen, wie es in der Wiſſenſchaft geübt wird. Und damit kommen wir zu dem Punkt, der Lockes Abhandlung den philoſophiſchen Werken eines Bacon und Descartes anreihen läßt, jenen Werken, in denen die Frage nach der richtigen Methode der Wiſſenſchaft im Mittelpunkt der Erörterung ſtand. Kennen wir, das iſt Lockes Gedankengang, den Vorgang des Erkennens ſeinen Elementen und ſeiner inneren Struktur nach, wiſſen wir, wie ein Erkennen überhaupt im menſchlichen Geiſt ſich vollzieht, ſo wiſſen wir auch, wie das Erkennen in der Wiſſenſchaft ſich natürlicherweiſe vollziehen muß, welches ſeine Grundlagen, ſeine Methode, ſeine Ziele allein ſein können, wo etwa ſeine Grenzen liegen.

Es ſind alſo die höchſten, abſtrakteſten Fragen der Erkenntnislehre, in die Lockes Unterſuchung ſchließlich mündet. Aber auch dieſe Erörterungen ſind bei ihm nicht ohne Beziehung zu den praktiſchen Zwecken, die ihn überhaupt veranlaßten, ſich mit pſychologiſchen Dingen zu befaſſen. Unter den pädagogiſchen Aufgaben erſcheint ihm als die wichtigſte die richtige Leitung des Verſtandes (»on the conduct of consciousness« betitelt ſich eine Schrift, die erſt einen Teil des Eſſay bilden ſollte, dann aber, weil zu

lang geraten, weggelassen und später aus dem Nachlaß Lockes veröffentlicht wurde). Der Mensch ist in erster Linie Vernunftwesen. Er muß daher dazu erzogen werden, seiner Vernunft zu folgen und sie richtig zu gebrauchen, vor allem sein Denken und Handeln auf erreichbare Ziele und nicht auf unklare Chimären einzustellen.

Die »Abhandlung ü. d. m. V.« beginnt mit einem polemischen Kapitel. Die Polemik richtet sich gegen die Annahme angeborner Begriffe und Erkenntnisse. Als solchen angebornen Besitz des menschlichen Geistes hatte man z. B. den Gottesbegriff oder die allgemeinsten logischen Grundsätze (den Satz des Widerspruchs) oder gewisse moralische Wahrheiten bezeichnet. Wie, fragt Locke, beweist man das Angeborensein dieser Begriffe und Erkenntnisse? Das einzige Argument ist ihre allgemeine Verbreitung und Anerkennung. Aber auch die Erkenntnis, daß Feuer wärmt, ist allgemein verbreitet und anerkannt und doch zweifelt Niemand, daß sie auf Grund besonders naheliegender Erfahrungen erworben wurde, warum soll es sich mit den in Rede stehenden Gedanken anders verhalten? Ferner ist der Atheist ein Beweis dafür, daß der Gottesbegriff, der Verbrecher, daß die Grundsätze der Moral, der Geisteskranke, daß die der Logik gar nicht allgemein bekannt oder anerkannt sind. Nimmt man aber an, daß hier eine nachträgliche Verdunklung vorliege, so müßten sich diese Gedanken am deutlichsten da finden, wo eine solche Verdunklung noch nicht eingetreten sein kann: im Bewußtsein des Kindes. Es ist aber klar, daß das Kind erst einzelne sinnliche Gefühle und Empfindungen hat, ehe es den abstrakten Gottesbegriff zu fassen vermag, daß es erst lernt, daß süß nicht bitter, hell nicht dunkel ist, ehe es den Satz des Widerspruchs kennt. Wollte man endlich meinen, daß diese Gedanken zwar vorhanden im kindlichen Geist, aber nicht bewußt seien, so würde man zu der Unmöglichkeit eines »unbewußten Wissens« kommen.

Wenn man diese Widerlegung der angeborenen Ideen liest, so hat man den Eindruck, daß Locke etwas gar zu gründlich verfährt, um schließlich eine Trivialität zu beweisen. Die Polemik ist, wenn auch der Name nirgend genannt wird, doch offenbar gegen Descartes gerichtet, aber wollte Descartes wirklich, wenn er zwischen angeborenen und erworbenen Erkenntnissen schied, behaupten, daß im menschlichen Geist logische Einsichten den Empfindungen und Gefühlen zeitlich voraufgingen? Wenn auch der Ausdruck »angeboren« diese Deutung nahelegt und wenn auch Locke ein Recht hatte, ihn so zu verstehen, so ist der eigentliche Sinn doch wohl ein tieferer: Descartes will unsere Begriffe ihrem Inhalt nach in zwei Gruppen zerlegen — den Begriff »rot« gewinnen wir durch das Sehen der betreffenden Farbe, den Begriff »Zorn« durch das Erleben des betreffenden Gefühls, dagegen gibt es, meint Descartes, keine sichtbaren, wahrnehmbaren,

erlebbaren Einzeltatſachen, die unſerm Denken den Begriff Gottes oder den Sinn der logiſchen Grundſätze hätten geben können. Wenn nun Descartes mit Rückſicht darauf dieſe Gedanken als ſolche bezeichnete, deren Inhalt unſerm Denken eingeboren, eine freie, von innen heraus erfolgte Schöpfung desſelben ſein müſſe, ſo hätte er Lockes Argumenten gegenüber ruhig zugeben können, daß ſolche Begriffe doch erſt allmählich, nach mancherlei Erfahrungen, in unſerm Bewußtſein auftreten. Hätte ſich Locke nun mit der ſo modifizierten Descartesſchen Lehre zufrieden geben können? Wir dürfen mit Beſtimmtheit ſagen, daß dies nicht der Fall geweſen wäre und damit erſt kommen wir zu dem eigentlichen Grund ſeines Kampfes gegen die angeborenen Begriffe. Man erinnert ſich: Das ganze Bewußtſeinsleben ruht nach Locke auf einer letzten Grundlage, den »einfachen Ideen«. Sie ſind die letzten Beſtandteile, in die ſich das ganze Bewußtſeinsleben mit allem, was es enthält, zerlegen läßt, aus denen es beſteht, wie die Mauer aus Bauſteinen, wie der Muskel aus Muskelfaſern beſteht. Soll das ſo ſein, ſo müſſen auch unſere Begriffe und Erkenntniſſe aus dieſen Elementen erwachſen und in überall gleicher Weiſe erwachſen, ſie können ſelbſt nichts andres ſein, als verſchiedenartige Kombinationen der einfachen Ideen. Soweit wir von einer Erkenntnistätigkeit reden dürfen, kann dieſe Tätigkeit nicht in einem freien Schaffen gedanklicher Elemente, ſondern nur in einem gedächtnismäßigen Bewahren, einem Verbinden und Trennen der vorgegebenen Elemente beſtehen. Man ſieht, wir finden hier bei Locke den Baconiſchen Empirismus wieder, die Lehre, das alles Denken und Erkennen von den einzelnen vorgegebenen Tatſachen der Erfahrung ſeinen Ausgang nehmen muß. Nur daß dieſer Empirismus hier zugleich in einer vollkommen durchſichtigen Faſſung, auf die denkbar einfachſte Form gebracht erſcheint. Die Begriffe unſerer Erkenntnis entſtehen nicht nur aus den einzelnen Tatſachen, ſondern ſie beſtehen direkt aus ihnen. Endlich prägt Locke einen charakteriſtiſchen Ausdruck: Er nennt die Seele ein unbeſchriebenes Blatt, eine tabula raſa, die einfachen Ideen die Buchſtaben, die auf dieſes Blatt geſchrieben werden und vergleicht die zahlreichen Begriffe der Wiſſenſchaft mit den Worten der Sprache, die doch alle aus denſelben 24 Buchſtaben des Alphabeths beſtehen.

Welches ſind nun die einfachen Ideen, auf die ſich unſere Erkenntnis von der äußeren Körperwelt aufbaut? In Beiſpielen wurden ſie ſchon genannt: jede Farbe, die wir ſehen, jeden Ton, den wir hören, kurz jedes Datum der Sinneswahrnehmung gibt uns eine ſolche Idee. Welche Beſtimmung wir auch der materiellen Welt geben mögen, ſie geht ſchließlich immer auf ſolche Daten zurück. Freilich ſpiegeln, wie die Naturwiſſenſchaft lehrt, nicht alle Sinneswahrnehmungen genau die Beſchaffenheit der körperlichen Welt wieder. Iſt dies zwar der Fall mit Ausdehnung und

Undurchdringlichkeit, die Dinge ſelbſt ſind nicht farbig und tönend, wie ſie ausgedehnt und undurchdringlich ſind, ſondern ſie beſitzen nur Kräfte, deren Wirkungen auf unſere Sinnesorgane dieſe Eindrücke im Bewußtſein her-vorrufen.

Neben den Ideen der Senſation ſtehen die Willensakte, Denkakte, Affekte oder die Ideen der Selbſtwahrnehmung, in denen unſer Wiſſen von dem eigenen ſeeliſchen Leben gründet. Endlich gibt es gewiſſe Ideen, die ſowohl auf dem Wege der Sinnes- wie der Selbſtwahrnehmung in unſer Bewußtſein gelangen: Luſt und Unluſt ⟨es gibt ſeeliſchen und körper-lichen Schmerz⟩, Exiſtenz, Kraft, zeitliche Dauer, Einheit. Ob ich einen Ton höre oder ein Gefühl erlebe, jedesmal ſtellt ſich mir ein ſolches Ge-bilde als eines und als exiſtierend dar, alſo bezeichnen auch dieſe Begriffe ebenſo letzte einfache Tatſachen, wie der Begriff der roten Farbe, der Wärme oder Kälte.

Die einfachen Ideen weiſen durchweg hin auf ein wirkliches Sein, ein Sein in uns oder außer uns. Anders ſteht es mit den zuſammengeſetzten Ideen, die ja immer unſere beziehende Tätigkeit vorausſetzen. Immerhin gibt es auch zuſammengeſetzte Ideen, denen wir eine Beziehung auf Reales beilegen. Iſt der Begriff des Goldes eine einfache Idee? Offenbar nicht, denn wir denken in ihm vereinigt alles Mögliche: Gelbe Farbe, eine be-ſtimmte Schwere, Dehnbarkeit uſw. Zugleich aber ſind wir der Meinung, daß der durch die Verbindung dieſer Momente geſchaffene Begriff des Goldes einen wirklichen Körper bezeichnet.

Nun fügen wir freilich, indem wir einen Begriff wie den des Goldes bilden, zu den Ideen, die ihn konſtituieren, immer noch etwas hinzu: Das Gold iſt nicht Farbe und Härte, ſondern es iſt etwas Farbiges und Hartes, es iſt eine materielle Subſtanz, die die Eigenſchaften der Härte und Farbe an ſich trägt oder vereinigt. Was verſtehen wir nun aber eigentlich unter dieſer Subſtanz, was iſt ſie ſelbſt, im Unterſchied von ihren taſtbaren, ſicht-baren uſw. Qualitäten? Es iſt offenbar, daß uns dieſe Frage in Verlegen-heit ſetzt: Laſſen wir alle wahrnehmbaren Qualitäten fort, so bleibt ein bloßes qualitätsloſes Etwas übrig, das ſie trägt und auch dieſes »Tragen« iſt ſchließ-lich nichts mehr als eine Metapher. Die Idee der Subſtanz im Allgemeinen, ſchließt Locke, iſt daher eine durchaus unklare Idee. Was die eine Sub-ſtanz von der andern, was Blei von Gold unterſcheidet, können wir an-geben, was aber das eigentliche Weſen der Subſtanz iſt, können wir nicht ſagen. Daher iſt es ein nutzloſes Beginnen, wenn die Metaphyſiker ſich gerade mit dieſer Frage nach dem Weſen der Subſtanz mit Vorliebe ab-gaben und an den Begriff der Subſtanz ihre Spekulationen knüpften.

Aus den Prinzipien der Lockes Philoſophie erſcheint dieſe Kritik wohl verſtändlich. Ein Begriff iſt ſeinem Inhalt nach geklärt, wenn er in ein-

fache Ideen aufgelöst ist, die einfachen Ideen, aus denen sich unsere Kenntnis der Körperwelt zusammensetzt, sind die Data der Sinneswahrnehmung; den »substanziellen Träger« aber, den wir den sinnlichen Qualitäten hinzudenken, hat noch Niemand gesehen, also muß er für Locke ein unklarer Begriff bleiben. Aber zugleich steckt doch auch in dieser Kritik eine gewisse Inkonsequenz. Alle Begriffe sollen sich ja aus den einfachen Ideen zusammensetzen, in ihnen besteht ihre Bedeutung: wie kann dann überhaupt der Begriff des substanziellen Trägers entstehen, wie kann es überhaupt einen solchen Begriff geben? Streng genommen müßte ihn danach Locke nicht nur für unklar, sondern für ein bloßes Wort erklären, dem gar keine aufweisbare Bedeutung entspricht. Locke zieht offenbar selbst nicht die letzte Folgerung, die sich aus seinen Prinzipien ziehen läßt.

Das ist nun eine charakteristische Eigentümlichkeit der Lockeschen Philosophie, die uns auch an anderen Stellen begegnet.

Im letzten Kapitel faßt er speziell die Lehre von der Erkenntnis zusammen. Von der Erkenntnis im eigentlichen Sinn, die wir in sprachlich formulierte Urteile fassen, denen gegenüber wir die Frage nach der Wahrheit stellen können. Eine Erkenntnis in diesem Sinn ist die einzelne Idee, nur als Bewußtseinsinhalt betrachtet, noch nicht, eine gesehene Farbe, ein Gefühl ist nicht »wahr« oder »falsch«. Das Erkennen im engeren Sinn, das Urteilen, besteht vielmehr in einem Aufeinanderbeziehen und Vergleichen der Ideen und damit in dem Erfassen ihrer »Übereinstimmung« (agreement) und »Nichtübereinstimmung«. Es ist klar, daß Locke sich in diesen Bestimmungen leiten läßt vom sprachlichen Urteilssatz, in dem ja in der Tat Subjekt und Prädikat aufeinander bezogen und entweder in eins gesetzt oder einander entgegen gestellt werden. Wahr ist nun ein Urteil dann, wenn die Ideen, die im Subjekts- und Prädikatsbegriff stecken, sich wirklich so zueinander verhalten, wie es im Urteil vorgestellt bezw. ausgesprochen war. Die Ideen also liefern das Material für die gesamte Erkenntnis, sie entscheiden über Wahrheit und Irrtum in unsern Urteilen, sie bezeichnen damit zugleich die ein für alle Mal gesetzte Grenze unseres Erkennens: ein Wissen von etwas, das nicht in unseren Ideen gegeben wäre gibt es nicht.

Zwanglos vermag Locke unter seine Definition der Erkenntnis die Gleichheits- und Verschiedenheitsurteile, aber auch die Gesetze der Naturwissenschaft zu befassen — was bedeutet, so fragt er, das Urteil »Gold ist dehnbar« anderes, als daß mit den übrigen Ideen, die den Begriff des Goldes konstituieren, die der Dehnbarkeit stets zusammen auftritt, also in der Weise der Koexistenz »übereinstimmt«? Schwierigkeiten bereiten allein die Existentialurteile. Wird auch in dem Urteile »Gott existiert« eine »Übereinstimmung« statuiert? Locke bejaht die Frage unbedenklich, wir

ſprechen, meint er, in einem ſolchen Urteil aus, daß unſere Idee von einem allmächtigen Weſen mit der Wirklichkeit übereinſtimmt, daß unſerer Idee ein wirkliches Weſen entſpricht. Indeſſen: das Urteil ſollte ja die Übereinſtimmung zweier Ideen bezeichnen und hier iſt mit einem Mal von einer Übereinſtimmung der Ideen mit etwas die Rede, das gar nicht mehr Idee iſt, mit einer jenſeits aller Ideen, außerhalb des Bewußtſeins ſtehenden wirklichen Welt.[1] Und daran knüpft ſich für uns weiter die Frage: wenn alles Erkennen nur im Aufeinanderbeziehen unſerer Ideen beſtehen und nie über den Umkreis der Ideen hinausgelangen ſoll: woher wiſſen wir dann überhaupt, daß in dieſen Ideen ſich eine außerhalb des Bewußtſeins befindliche Welt und zwar teils genau (Ausdehnung, Bewegung), teils ungenau (Farben, Töne) wiederſpiegelt?

Wie kommt es, daß Locke, bei aller Klarheit und Konſequenz ſeines Denkens, die Schwierigkeiten überſehen konnte, die hier ſeiner Lehre erwuchſen? Der letzte Grund dafür liegt in der Eigenart ſeines Denkens, das vor allem auf zwei Dinge Wert legt: Nüchternheit und Klarheit auf der einen, Nützlichkeit und praktiſche Brauchbarkeit auf der anderen Seite. Deshalb fühlt er ſich als Vertreter des geſunden Menſchenverſtandes, deshalb iſt er überzeugt, daß ſeine Philoſophie die natürliche Weltanſicht darſtellt, gegenüber philoſophiſcher Verſtiegenheit und Spitzfindigkeit. Daraus aber ergibt ſich weiter für ihn das unwillkürliche Beſtreben, ſeine Philoſophie möglichſt als im Einklang mit der natürlichen Auffaſſung der Dinge zu erweiſen, ihr jeden Anſtrich des Paradoxen zu nehmen. So erklärt es ſich, daß an die Stelle des keineswegs ſelbſtverſtändlichen Gedankens, daß alle unſere Begriffe und Erkenntniſſe nur verſchiedenartige Kombinationen des gegebenen Anſchauungsmaterials ſind, unvermerkt die von Niemandem beſtrittene Behauptung tritt, daß im kindlichen Bewußtſeinsleben konkrete Empfindungen und Gefühle den abſtrakten Begriffen und Einſichten voraufgehen. Und ſo erklärt es ſich auch, das Locke als mit etwas Selbſtverſtändlichem mit der Vorausſetzung rechnet, mit der jede naive Erkenntnislehre an die Frage nach dem Weſen des Erkennens heranzutreten pflegt, mit der Vorausſetzung einer Welt von realen Dingen, die, indem ſie auf unſere Sinnesorgane »wirken«, Wahrnehmungen in unſerem Bewußtſein hervorrufen — ohne die Frage zu ſtellen, wie wir eigentlich zu dieſer Vorausſetzung kommen und ob ſie mit der gegebenen Definition der Erkenntnis im Einklang ſteht.

[1] Locke ſpricht allerdings an früher zitierter Stelle von der »Idee« der Exiſtenz, als einer Idee, die wie die der Einheit, die andern Ideen der Senſation und Reflexion ſtändig begleite. Aber eben dieſe Bemerkung zeigt, daß Locke dort an eine andre Exiſtenz dachte: die Exiſtenz, die evidentermaßen jeder Inhalt als wahrgenommener bezw. erlebter Inhalt hat. Hier dagegen iſt bei dem Wort Exiſtenz (»Gott exiſtiert«) offenbar an eine für ſich beſtehende Wirklichkeit außerhalb des Bewußtſeins gedacht.

Das Einzige freilich, deſſen Daſein und Beſchaffenheit wir unmittelbar und mit unbezweifelbarer Sicherheit, »intuitiv« erkennen, bleibt die Welt des eigenen Bewußtſeins, der Ideen als ſolcher. Die Erkenntnis der körperlichen Dinge, die »ſenſitive« Erkenntnis ruht immer ſozuſagen auf einem blinden, inſtinktiven Vertrauen darauf, daß unſere Wahrnehmungen uns nicht täuſchen, wenn ſie uns auf eine Körperwelt hinzuweiſen ſcheinen. Endlich gibt es einen Gegenſtand, deſſen Daſein (als letzter, einheitlicher, und notwendig allmächtiger Urſache der Welt) wir zwar nicht intuitiv, aber auf dem Wege eines Schluſſes demonſtrativ einſichtig erkennen: Gott. Locke betont ausdrücklich, daß ſein Gottesbeweis letzten Endes von der Erfahrung ausgehe — darum ſteht er doch zu der Lehre, daß es ein wiſſenſchaftliches Erkennen nur ſoweit gibt, als unſere Ideen reichen, in bedenklichem Widerſpruch.

Der Beweis für das Daſein Gottes führt hinüber zu Lockes Stellung zur Religion. Auch hier ſucht er wieder einen vermittelnden Standpunkt zwiſchen den Extremen: die Religion kann nicht ohne geoffenbarte Wahrheiten beſtehen, eine reine »Vernunftreligion« iſt unmöglich, da ein Teil der geoffenbarten Dogmen (wie z. B. das Daſein Gottes) auch durch Vernunft erkannt und bewieſen werden kann. Aber die Offenbarung darf nie der Vernunft widerſprechen, ſie lehrt über nichts Widervernünftiges. Als die ideale Religion betrachtet Locke natürlich das Chriſtentum und zwar der engliſchen Kirche. (»Über die Vernünftigkeit des Chriſtentums« 1695).

Bei der Achtung, die Locke der Religion entgegenbringt, iſt es natürlich, daß er auch die Fäden betont, die Religion und Moral mit einander verknüpfen. Von Moral kann nur da geſprochen werden, wo nicht nur ein Geſetz, ſondern auch eine äußere Macht vorhanden iſt, die die Befolgung des Geſetzes durch Lohn und Strafe erzwingen kann. Dieſe äußere Autorität kann die Geſellſchaft, der Staat und Gott ſein, das Geſetz entſprechend das der Sitte, des Rechtes und das göttliche Sittengebot. Auch hier freilich ſind die Ausführungen Lockes nicht ganz frei von Widerſprüchen: an einigen Stellen wird davon geſprochen, daß die eigene Vernunft uns das Gute und Böſe erkennen laſſe und daß das Sittengeſetz um ſeiner ſelbſt, nicht um daran geknüpfter Verheißungen und Folgen willen befolgt werden müſſe. Zwei ethiſche Auffaſſungen ſind hier offenbar nicht zu vollem Ausgleich gekommen: diejenige, die als ſittliches Handeln das Handeln aus eigener ſittlicher Überlegung und damit als höchſtes Menſchheitsideal die freie, ſich ſelbſt beſtimmende Perſönlichkeit betrachtet und die andere, die im Menſchen das Glied einer Gemeinſchaft ſieht, deren Geſetze unverbrüchliche Autorität beſitzen und durch die er erſt von der Stufe des Tieres auf die eines Weſens erhoben wird, für das es eine Pflicht, eine ſittliche Beſtimmung gibt.

Der letzte Grund dieſes Widerſtreits aber liegt wiederum in Lockes Perſönlichkeit, in der ſich die Achtung vor der Freiheit des Individuums mit der ebenſo ausgeſprochenen Achtung vor der traditionellen feſten Ordnung paart. Die erſtere finden wir in den freiſinnigen Grundſätzen ſeiner politiſchen Tätigkeit. Ebenſo und vielleicht noch ausgeſprochener in ſeiner Pädagogik: Die oberſte Aufgabe aller Erziehung iſt die, den Zögling zu eigenem Nachdenken anzuregen, ihm nicht fertige Erkenntniſſe mitzuteilen, ſondern ſie ihn ſelbſttätig finden zu laſſen. Aber daneben ſteht immer die Achtung vor der beſtehenden feſten geſellſchaftlichen Ordnung: das letzte Ziel der ſittlichen Erziehung ſoll ſein, daß der Zögling ſelbſt ſeine Verpflichtung, ſich in dieſe Ordnung zu fügen erkennt und anerkennt.

Vielleicht iſt es nicht zu gewagt, in dieſem Eintreten für die freie Selbſtbeſtimmung des Individuums verbunden mit einem zähen Feſthalten an der Tradition einen typiſch nationalen Zug in Lockes Denken zu erblicken und zugleich daran zu erinnern, daß es für ſein Denken überall natürlich iſt, ſich an den Verhältniſſen ſeiner Heimat zu orientieren, auf ſie zu exemplifizieren. Zugleich aber haben wir hier im Grunde denſelben Zug in Lockes Denken, der uns auch in ſeiner theoretiſchen Philoſophie entgegentrat: der Abneigung gegen alle Überſpannung individueller Eigenart im Leben, die zu einem Gegenſatz gegen die traditionelle und natürliche Ordnung führt, entſpricht die Abneigung gegen das dem »geſunden Menſchenverſtand« Zuwiderlaufende im wiſſenſchaftlichen Denken. So wie ihm die Schwierigkeiten nicht zum Bewußtſein kommen, die aus dem Begriff der realen Außenwelt ſeiner Erkenntnistheorie erwachſen, weil dieſer Begriff ihm überhaupt nicht zum Problem wird, ihm etwas ſelbſtverſtändlich Gegebenes iſt, ſo kommt ihm der Zwieſpalt in ſeiner Ethik nicht zum Bewußtſein, weil ihm ebenſo das Chriſtentum, die chriſtliche Moral und Moralbegründung etwas ſelbſtverſtändlich Gegebenes darſtellt. —

Bezeichnen wir als »empiriſtiſch« eine Erkenntnislehre, die den eigentlichen Inhalt der Erkenntnis nicht in Begriffen ſucht, die unſer Denken ſelbſttätig erſchafft, ſondern in Tatſachen, die uns die Wahrnehmung (die »äußere« W. der Farben, Töne uſw., die »innere« W. der Gefühle, Denk- und Willensakte) gibt, ſo hat Niemand vor ihm dieſe Erkenntnislehre auf eine ſo konſequente Formel gebracht, wie Locke. Alles Denken iſt ein Zuſammenfügen von Ideen. Haben wir dieſe Ideen in ihre letzten Elemente zerlegt, ſo haben wir das feſte Material in Händen, aus dem alle Erkenntnis ſich aufbaut. Wenn dann Locke in der Durchführung dieſes Gedankens ſich bisweilen in Inkonſequenzen und Widerſprüche verwickelt, wie wir ſahen, ſo ſind das nicht zufällige Irrtümer, ſondern Schwierigkeiten, auf die die ſtrikte Durchführung des empiriſtiſchen Prinzips notwendig führt, denn ſie ſind nur eine natürliche Folge davon, daß Lockes Denken mehr

Wert auf ein natürlich, nicht gewaltſam anmutendes Weltbild, als auf die abſolute Konſequenz in der Durchführung letzter Prinzipien legt.

Sollte nun aber die Weiterentwicklung der engliſchen Philoſophie in den vorgezeichneten Bahnen fortſchreiten, ſo bedurfte ſie einer Perſönlichkeit, deren Denken bei aller Übereinſtimmung in den prinzipiellen wiſſenſchaftlichen Überzeugungen doch jenen Problemen mehr gerecht zu werden vermochte, die ſich aus dem Widerſpruch der empiriſtiſchen Prinzipien mit gewiſſen geläufigen Auffaſſungen des »common sense« ergaben. Eine ſolche Perſönlichkeit war David Hume.

Im Jahre 1711 in Edinburgh geboren, beſchäftigt ſich Hume frühzeitig mit philoſophiſchen, ebenſo gründlich aber auch mit literariſchen, nationalökonomiſchen und hiſtoriſchen Studien. Dann geht er auf Reiſen und in Frankreich entſteht ſein erſtes, philoſophiſch bedeutendſtes Werk, der dreibändige »Traktat über die menſchliche Natur«. Fand dies Buch zunächſt nicht recht die verdiente Beachtung, ſo wuchs Humes Anſehen als Schriftſteller raſch, als er mit einigen kleineren Schriften und einem populäreren Auszug aus dem erſten Teil des Traktats an die Öffentlichkeit trat. Beſonders trug dazu bei, daß Hume nicht nur ein klarer und ſcharfer Denker, ſondern auch ein Meiſter des Wortes war: die flüſſige und elegante Art, in der er die ſchwierigſten Probleme behandelt, erregt unſere Bewunderung, wie die der Zeitgenoſſen. Ebenſo geiſtvoll und anregend wie in ſeinen Schriften zeigte er ſich im perſönlichen Verkehr, wie er denn auch nach ſeiner Rückkehr in der Geſellſchaft ſeiner Vaterſtadt eine gern geſehene und bekannte Perſönlichkeit war. Endlich wurde ihm daſelbſt das Amt eines Bibliothekars übertragen, das er bis zu ſeinem Tode ⟨1771⟩ verwaltet hat. Dieſe Beſchäftigung wies ihn freilich in erſter Linie auf hiſtoriſche Studien hin, die ſich zu einer umfangreichen »Geſchichte Englands« verdichteten.

Schon aus dieſen kurzen biographiſchen Notizen, ſowie aus der Mannigfaltigkeit der von ihm bearbeiteten Gebiete geht hervor, daß Hume ebenſowenig wie Bacon und Locke ein weltfremder Metaphyſiker iſt, der in einſamer Studierſtube das Weſen der Welt in abſtrakte Formeln zu faſſen ſich bemüht, daß vielmehr ſein Denken Fühlung zum praktiſchen Leben behält. Noch mehr: wie Locke iſt Hume in erſter Linie Pſychologe. Er will die verwickelte Natur des menſchlichen Seelenlebens verſtehen, die ſich, verſchieden und doch im letzten Grunde gleichartig trotz aller Unterſchiede der Zeiten und Nationen in den politiſchen Ereigniſſen, in den Erſcheinungen des Wirtſchaftslebens und im Leben des Einzelnen als wichtigſter wirkſamer Faktor erweiſt und deſſen Verſtändnis das Fundament aller Geiſtes- und Kulturwiſſenſchaft bilden muß. Damit ſind wir aber auch zugleich bei dem Punkt, in dem ſich das Denken Humes und Lockes

unterscheidet: die Probleme, die Locke zur Psychologie treiben, lagen in den praktischen Aufgaben seiner Erzieher- und Beamtentätigkeit begründet, er ist Psychologe mit der Einstellung des Erziehers, des Einzel- und Volkserziehers. Hume dagegen hat weder eigene noch fremde Kinder zu erziehen gehabt, er ist auch nie Beamter in dem Sinn wie Locke gewesen, nie ein Rad im Getriebe des öffentlichen Lebens. Sondern er steht diesem Getriebe gegenüber als außenstehender Beobachter, mit dem Interesse des beschreibenden, zergliedernden und erklärenden Historikers.

Diese historisch gerichtete Weltbetrachtung aber hat ihm nun vor allem eine Überzeugung gegeben: die Überzeugung von der durchgängigen Bedingtheit und Relativität aller menschlichen Gedanken und Bestrebungen. Mögen dieselben noch so autoritativ auftreten oder festeingewurzelt sein, so sind wir doch berechtigt und verpflichtet, nach ihren Gründen und Ursachen zu fragen. Damit wächst Hume von vornherein über die dogmatischen Schranken des Lockeschen Philosophierens hinaus, für ihn gibt es keine natürlichen, allgemein zugestandenen Voraussetzungen, und ebenso steht er den staatlichen, religiösen und gesellschaftlichen Einrichtungen seiner Zeit und seines Landes freier gegenüber als Locke. Dazu kommt bei ihm weiter ein scharfer durchdringender Verstand, den es reizte, Schwierigkeiten zu suchen und Probleme aufzudecken. So machen Denkweise und Begabung Hume zum geborenen Kritiker. Freilich zeigt seine Philosophie auch den negativen Zug, den das Denken des hervorragend kritisch begabten Menschen leicht bekommt, die skeptische Neigung, die in der Geschichte des Geisteslebens in erster Linie eine Geschichte der menschlichen Irrtümer, in dem »consensus gentium« eher die Äußerung eines mit allgemein menschlichen Bedürfnissen verwachsenen Vorurteils, als ein Kriterium der Wahrheit sieht. Humes »Skepticismus« — er selbst bezeichnet seine Philosophie so — hat aber in keiner Weise einen aggressiven oder zerstörenden Charakter, er will nicht den Glauben vernichten, von dem er sich zu zeigen bemüht, daß er logisch unbegründbar, im gewissen Sinn ein Vorurteil ist. Die Skepsis ist eben bei ihm wirklich Ausdruck einer Denkrichtung, nicht Deckmantel bestimmter Überzeugungen oder Hilfsmittel der Polemik. Sie richtet sich letzten Endes überhaupt gegen die Überschätzung des Verstandes als maßgebenden Faktors in der Entwicklung des individuellen Seelenlebens, wie der Religion, der Moral, ja auch der Wissenschaft; auf allen diesen Gebieten sind Instinkt, Gewohnheit, Neigung viel mächtigere Triebfedern als der Intellekt. Diese Skepsis aber würde gegen ihre eigenen Prinzipien sündigen, wenn sie auch nur die Absicht hegte, durch den Nachweis der theoretischen Unbegründbarkeit gewisser Voraussetzungen den Instinkt aufheben zu wollen, der uns zum Glauben an sie treibt.

Hume geht aus von der Lehre Lockes; nach dem Geſagten wird es indeſſen verſtändlich ſein, daß gerade die Schwierigkeiten in Lockes Philoſophie in erſter Linie ſein Denken in Bewegung ſetzen. Allerdings darf in dieſem Zuſammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß der Scharfſinn eines Mannes Hume hier bereits vorgearbeitet hatte, des Irländers George Berkeley (1685—1753). Das Denken dieſes, dem Alter wie dem Inhalt ſeiner Lehre nach zwiſchen Locke und Hume ſtehenden Mannes zeigt eine merkwürdige Miſchung von rückſichtsloſer, vor keiner ſcheinbaren Paradoxie zurückſchreckender Konſequenz — an Locke anknüpfend vertritt Berkeley in Bezug auf die äußere Natur einen ſchrankenloſen Idealismus: es gibt keine Materie, keine körperliche Subſtanz, d. h. keine Welt von Dingen, die außerhalb und unabhängig von unſerer Wahrnehmung exiſtierte; das Ding, das ich »Kirſche« nenne, iſt nur eine Summe von beſtimmten Farb-, Form-, Taſt- und Geſchmackswahrnehmungen und die »Exiſtenz« der Kirſche beſteht im Daſein dieſer Wahrnehmungen im Bewußtſein — mit einem demgegenüber ſonderbar kritiklos anmutenden Dogmatismus, der offenbar durch ſeinen religiöſen Standpunkt mitbedingt iſt: Berkeley nahm ſelbſt als Biſchof von Cloyne eine hohe kirchliche Stellung ein und ein Hauptzweck ſeines Philoſophierens iſt immer der Nachweis geweſen, daß die wahre Philoſophie auch mit den Grundlehren des Chriſtentums übereinſtimme.

Der erſte Teil des Humeſchen »Traktat über die menſchliche Natur« führt wie Lockes Hauptwerk den Titel »Über den Verſtand«, indem Hume ihm indeſſen zwei weitere Teile »Über die Affekte« und über den Willen (»on morals«) anreiht, deutet er ſchon hier an, daß der Menſch für ihn nicht ein reines Vernunft- oder Verſtandesweſen iſt. Auch das Problem, das in dieſem erſten Teil aufgeworfen wird, iſt dasſelbe, das wir von Locke her kennen: die ſyſtematiſche Aufzählung und Einteilung der »einfachen Ideen«, der letzten Elemente des Bewußtſeinlebens. Mit Locke unterſcheidet Hume Ideen der Senſation und Reflexion (»inneren« und »äußeren« Wahnehmung), fügt dann aber dieſer Einteilung eine zweite hinzu, indem er die Bewußtſeinsinhalte in Eindrücke (impressions) und Vorſtellungen (ideas im engeren Sinn) ſcheidet. Eine Farbe, die ich geſtern geſehen habe, iſt für mein Bewußtſein nicht ſpurlos verſchwunden, ſondern ich kann mich ihrer »erinnern« oder ſie mir in der Phantaſie »vorſtellen«. Tue ich das, ſo erſcheint zwar nicht die Farbe ſelbſt, ſo wie ich ſie geſtern ſah, in meinem Bewußtſein wieder, aber doch ein Gebilde, das ihr in gewiſſer Weiſe ähnlich, wenn auch wieder charakteriſtiſch verſchieden iſt: ein »Erinnerungs-« oder »Vorſtellungsbild« der Farbe. Und wie der Farbe, ſo kann ich mich eines gehörten Tones, aber auch eines Gefühls- oder Willensaktes erinnern. Damit zerfallen alle Ideen in jene zwei Gruppen: auf der einen Seite ſtehen die geſehene Farbe, der gehörte Ton, das er-

lebte Gefühl, ſtehen die »Impreſſionen«, auf der anderen Seite die entſprechenden Vorſtellungen.

Hume ſucht den Unterſchied zwiſchen Eindruck und Vorſtellung noch genauer zu beſchreiben; die Eindrücke, ſagt er, haben etwas Eindringliches, Lebhaftes, einen Charakter beſonderer Intenſität, der den abgeblaßten verſchwommeneren Vorſtellungen abgeht. Andererſeits beſteht zwiſchen Impreſſion und zugehöriger Vorſtellung eine beſtimmte Ähnlichkeit, um deren willen wir eben von Vorſtellungs**bildern** ſprechen: die vorgeſtellte Farbe iſt eine Art Abbild, eine Kopie der wahrgenommenen. Dieſer Ausdruck weiſt aber noch auf einen anderen Zuſammenhang zwiſchen beiden hin: die Kopie ſetzt immer das vorgängige Daſein des Originals voraus — d. h. wir können uns eine Sache nur vorſtellen, wenn wir ſie vorher wahrgenommen bezw. erlebt haben, wenn die entſprechende Impreſſion da war. Vielleicht nehmen manche Tiere ultraviolette Strahlen in beſonderen in unſerer Farbenſkala nicht enthaltenen Farbtönen wahr, dann können wir uns dieſe Farbtöne doch auch nicht einmal in der Phantaſie vorſtellen, weil uns die betreffende Wahrnehmung fehlt.

Nur eine Einſchränkung iſt hier hinzuzufügen: wir können die in allerhand Zuſammhängen uns gegebenen einfachen Wahrnehmungen aus dieſen Zuſammenhängen herauslöſen und zu neuen Ganzen zuſammenfügen und auf dieſe Weiſe Phantaſiegebilde ſchaffen (z. B. einen goldenen Berg), die wir nicht wahrgenommen haben und die es in Wirklichkeit gar nicht gibt. Die »Tätigkeit« unſeres Denkens aber beſteht auch hier nur in einem Verbinden oder Trennen, zu dem das Material uns in den einfachen Ideen geliefert ſein muß. — Es iſt offenbar ein Grundprinzip der Lockeſchen Erkenntnistheorie, das uns hier in etwas ſchärferer Faſſung wieder begegnet. Mit allen unſeren Worten, ſo können wir die Theſe in Humeſcher Faſſung geben, müſſen wir einen beſtimmten Sinn verbinden, d. h. wir müſſen uns den Gegenſtand, den ſie bezeichnen, wenigſtens vorſtellen können. Da aber unſere Vorſtellungen auf Eindrücke zurückgehen, ſo muß auch alles, was wir mit Sinn zu denken vermögen, ſeinen letzten Elementen nach in unſeren Eindrücken gegeben ſein.

Dies Prinzip wendet Hume nun auf einige Begriffe an, deren Behandlung bei Locke ihn nicht befriedigt: auf die Begriffe »Exiſtenz« bezw. »Subſtanz« und »Kauſalität« (Urſache, Kraft). Welches ſind die Eindrücke, die dieſen Begriffen ihren Sinn geben? Locke hatte »Exiſtenz« und »Kraft« für einfache Ideen erklärt, die uns auf dem Wege der Sinnes- **und** Selbſtwahnehmung zukommen: wenn wir eine Farbwahrnehmung haben oder ein Gefühl erleben, ſo werden wird uns dieſer Tatbeſtände zugleich als exiſtierender bewußt, wir erleben mit ihnen zuſammen ihr Sein. Hume ſtimmt dem zu, führt aber genauer aus, daß der Unterſchied von Impreſſion und Vor-

ſtellung hier weſentlich in Betracht komme: wir ſagen von einer Farbwahrnehmung, ſie ſei wirklich da und meinen damit, daß die Farbe mit der Lebendigkeit des Eindruckes, nicht als »bloße« Vorſtellung für uns da ſei.

Nun ſprechen wir aber doch auch von der Exiſtenz von Gegenſtänden, die wir im Augenblick nicht wahrnehmen, von einer Welt von Dingen oder Subſtanzen, die exiſtieren, gleichgiltig ob ein Menſch ſie wahrnimmt oder nicht. Wie kommen wir zu dieſer Redeweiſe, wenn doch »Exiſtenz« »als Wahrnehmung gegeben ſein« bedeutet? — Man erinnert ſich, daß der Begriff der Subſtanz ſchon Locke Schwierigkeiten gemacht hatte. Ein Stück Blei gibt ſich dem Auge und dem taſtenden Finger in einer gewiſſen Farbe, Form, Härte zu erkennen, unter der Subſtanz des Bleies verſtehen wir den außerhalb des Bewußtſeins ſtehenden »Träger« dieſer wahrgenommenen Inhalte. Da aber dieſer Träger ſelbſt nicht wahrgenommen wird, ſo iſt der Begriff der Subſtanz unklar. Berkeley ging einen Schritt weiter: der Begriff, ſagte er, iſt in dieſer Form nicht nur unklar, ſondern ſchlechthin ſinnlos, das »Ding« iſt gar nichts weiter als die Summe jener Wahrnehmungsinhalte. Damit aber wurde die Frage umſo dringender: wie kommen wir dann zu der Behauptung einer Exiſtenz der »Dinge« unabhängig von unſerm Bewußtſein? Berkeleys Antwort lautete ſehr radikal: Jene Behauptung hat gar keine Berechtigung, keinen Sinn; die Dinge ſind Wahrnehmungskomplexe, ihr Daſein beſteht in ihrem Wahrgenommenwerden (»esse est percipi«).

Wenn nun Hume den eigentlichen Sinn des Wortes Exiſtenz auf den Unterſchied von Impreſſion und Vorſtellung baſiert, ſo muß er im Prinzip der Lehre Berkeleys zuſtimmen. Andererſeits kann ihn Berkeleys einfache Ablehnung des Begriffes der realen Fortexiſtenz nicht befriedigen, da ſich doch nun einmal nicht leugnen läßt, daß wir den Begriff haben und anwenden. So entſteht für ihn die Frage: Gibt es nicht Tatſachen, die uns wenigſtens den Beſitz jenes Begriffes verſtändlich machen? Er erinnert nun daran, daß der Unterſchied der Impreſſionen und Vorſtellungen in der beſonderen Lebhaftigkeit oder Aufdringlichkeit der erſteren beſteht. Eben dieſe Aufdringlichkeit alſo iſt es, die wir meinen, wenn wir die Wahrnehmungen im Gegenſatz zu den bloßen Vorſtellungen als die Welt des *Wirklichen* bezeichnen. Nun bleibt aber etwas von dieſer Aufdringlichkeit auch dem Erinnerungsbild, namentlich wenn es ein Erinnerungsbild des eben Vergangenen iſt im Gegenſatz etwa zu den Gebilden der bloßen Phantaſie (wie dem erwähnten goldenen Berg). Wenn wir das bedenken, ſo, meint Hume, verſtehen wir, warum die Welt, die für uns den Charakter der Wirklichkeit beſitzt, mehr als den Inhalt unſerer *augenblicklichen* Wahrnehmung umfaßt,

warum wir von einer Wirklichkeit reden, von der das augenblicklich Wahrgenommene nur ein Teil iſt.[1]

Nun hatte aber Locke noch einen Gedanken herangezogen, um das Daſein einer wirklichen Welt außerhalb des Bewußtſeins zu erſchließen: Unſere Wahrnehmungen müſſen eine Urſache haben und dieſe Urſache kann nicht wie bei den Gebilden der Phantaſie in uns ſelbſt liegen, ſondern muß in einer Welt von Dingen außer uns geſucht werden. Der Nerv dieſes Schluſſes iſt natürlich der Begriff der Urſache und Wirkung und wir wiſſen, daß dieſer Begriff noch an einer anderen Stelle bei Locke, in ſeinem Gottesbeweiſe, eine Rolle ſpielt. Auch hier knüpft nun wieder Berkeleys Standpunkt in eigentümlicher Weiſe an den Lockes an: Unſere Wahr=nehmungen müſſen freilich eine Urſache haben, aber eine Welt von körper=lichen Dingen kann dieſe Urſache nicht ſein, denn wie könnte eine tote, paſſive Maſſe Wirkungen üben? Wirken ſetzt Aktivität, Tätigkeit, alſo Leben und Wollen voraus, nur ein ſeeliſches Weſen kann wirken, und da unſere eigene Seele nicht die Urſache unſerer Ideen iſt, ſo kann dieſe Urſache nur ein Weſen ſein, das um ſo viel mächtiger iſt als wir, wie die wahrgenommene Farbe vollkommener iſt als das ſchwache Abbild, das unſere Phantaſie ſchaffen kann: Gott. Und wenn Locke von den Dingen auf Gott als Schöpfer ſchließt, ſo iſt dieſer Schluß im Prinzip derſelbe, nur vereinfacht, wenn wir Gott direkt als Urheber unſerer Wahrnehmungen anſehen.

Indem nun Hume dieſem Problem näher tritt, wird er dazu geführt, auch dem Begriff gegenüber, der im Mittelpunkt dieſer Argumentation ſtand, dem Begriff der Kauſalität gegenüber zunächſt einmal ſeine kritiſche Frage zu ſtellen: Wie kommen wir zu dieſem Begriff? Welches iſt die Impreſſion, die ſeinen Sinn verkörpert? Wir kommen damit zu dem be=kannteſten und hiſtoriſch wirkſamſten Teil der Hume'ſchen Philoſophie.

Wir nennen ein Feuer die Urſache der ſich entwickelnden Wärme, den Anprall einer bewegten an eine ruhende Kugel die Urſache dafür, daß ſich letztere in Bewegung ſetzt. Das Feuer, die Kugeln in ihrer Bewegung ſehen wir, die Wärme nehmen wir gleichfalls wahr, aber ſehen wir auch das Verurſacht=ſein des einen Faktors durch den andern? Offenbar nicht; das Einzige, was wir wahrnehmen, iſt, daß, nachdem das Feuer da war,

[1] Anſtatt von dem Charakter der Aufdringlichkeit ſpricht Hume auch von einem »Gefühl« des »Glaubens« (belief), das ſich an die wirkliche Vorſtellung heftet. Damit iſt der Übergang zum Begriff der Wirklichkeit noch näher gelegt: wir glauben an eine Sache und wir haben ein Bewußtſein ihrer Wirklichkeit ſind nur zwei Ausdrücke für dieſelbe Sache. Nur muß man, um Hume recht zu verſtehen, bedenken, daß er nicht etwa zwiſchen »Wirklichkeit« und »Bewußtſein der Wirklichkeit« oder »Glauben an die Wirklichkeit« unterſcheidet. Eine Idee iſt wirklich, heißt: ſie hat den Charakter der Impreſſion oder es heftet ſich an ſie jenes Moment des Sich=Aufdrängens, jenes Gefühl des Geglaubtſeins.

die Wärme sich bemerkbar machte, erst der Anprall und dann die Bewegungsänderung stattfand, also eine zeitliche Aufeinanderfolge beider Faktoren. Anderseits soll doch nach allgemeiner Meinung in der Behauptung, jene Faktoren seien Ursache und Wirkung erheblich mehr zum Ausdruck gebracht, es soll darin etwas gesagt sein von einem Band, das beide Tatbestände an einander bindet, einem notwendigen Verbundensein, einem Hervorgehen des einen aus dem andern und von alledem zeigt uns die Wahrnehmung nichts. So genau wir also auch die Fälle zergliedern, in denen wir den Begriff der Kausalität anwenden, wir finden keine Impression, die dieser Anwendung Sinn und Berechtigung gäbe. Es steht aber in diesem Punkt auch nicht anders mit den Tatsachen der »inneren« Erfahrung: zwischen unserem Wollen und der Bewegung unseres Armes, zwischen der Anstrengung des Besinnens und dem Auftreten der Vorstellung, der das Besinnen galt, erleben wir ebensowenig eine besondere Ursach- oder Notwendigkeitsbeziehung — eine Bemerkung, mit der sich Hume, wie man sieht, speziell gegen Berkeley wendet.[1] Wenn nun die Erfahrung uns nirgends etwas von ursächlicher Verknüpfung zeigt, wie kommt es dann, daß wir diesen Begriff doch überhaupt besitzen und auch einen Sinn mit ihm zu verbinden glauben? Die Frage ist offenbar ganz analog der vorher erörterten nach dem Begriff der objektiven Existenz.

Die Antwort auf diese Frage erfolgt durch Hume's Assoziationslehre. Unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen stehen, wie die einfachste Erfahrung uns zeigt, nicht regel- und zusammenhanglos neben einander, sonder sie bilden Ganze, sie »assoziieren« sich. Im Besonderen vollziehen sich

[1] Es ist interessant, diesen Gegensatz zwischen Hume und Berkeley noch einen Schritt weiter zu verfolgen. Wie schon erwähnt, verwirft Berkeley den Substanzbegriff, soweit er auf die äußere Natur angewandt wird, da uns die Wahrnehmung weiter nichts, als eine Mannigfaltigkeit bestimmter Sinnesqualitäten zeigt, so kann das »reale Ding« nichts sein, als eine Summe solcher Qualitäten. Andererseits aber spricht er von der Seele oder dem Ich als von einem realen Wesen und versteht darunter das erlebende und wahrnehmende Subjekt, das zu allen Erlebnissen und Wahrnehmungen hinzugedacht werden muß. Dagegen wendet sich nun Hume: Wenn wir ein Recht haben sollen, von einem solchen Subjekt zu reden, wenn diese Rede auch nur einen Sinn haben soll, so muß auch dieses Ich, genau so wie Farben, Töne, Gefühle als »Eindruck« in der Erfahrung aufzeigbar sein. Nun erleben wir aber, wenn wir eine Farbe sehen, nicht noch außer der Farbe ein Ich, das die Farbe sieht, oder außer dem Gefühl ein Ich, das fühlt. M. a. W. mit dem Subjekt steht es so wie mit den Objekten, den realen Dingen. Wie das Ding nicht eine besondere Wesenheit hinter der gesehenen Farbe und Form, der getasteten Härte usw., sondern eben das Zusammen dieser Inhalte ist, so ist das Ich oder die Seele nicht ein hinter den Erlebnissen stehendes erlebendes Subjekt, sondern die Summe dieser Erlebnisse. Man sieht, der Gegensatz zwischen Hume und Berkeley läuft darauf hinaus, daß Berkeley für die seelische Welt Begriffe beibehält, die er für die körperliche Natur bereits kritisch abgelehnt hat. Damit ist zugleich verständlich, daß Hume auch keinen Anlaß hatte, der Seele noch in Bezug auf die Fähigkeit zu wirken irgend eine Vorzugsstellung einzuräumen.

unſere Erinnerungen ſtets im Anſchluß an beſtimmte voraufgegangene Wahrnehmungen oder andere Erinnerungen: ein Tatbeſtand ruft die Erinnerung an einen andern wach, dieſer erinnert uns an einen dritten u. ſ. f. und zwar geſchieht dies vermöge und nach Maßgabe der zwiſchen den einzelnen Ideen beſtehenden »aſſoziativen Beziehungen«. Der Begriff der Aſſoziation war ſchon vor Hume in der Pſychologie gebräuchlich — auch Locke verwendet ihn — aber Hume iſt der erſte, der die verſchiedenen aſſoziativen Beziehungen eingehend unterſucht. Er findet, daß ſie ſich alle auf zwei zurückführen laſſen: die Beziehung der Ähnlichkeit und die der unmittelbaren zeitlichen ⟨ev. räumlichen⟩ Nachbarſchaft, die Ähnlichkeits- und die Erfahrungsaſſoziation. Eine Geſchichte, die mir erzählt wird, erinnert mich an eine ähnliche, die mir ſelbſt paſſiert iſt ⟨Ähnlichkeitsaſſoziation⟩, der Anblick eines Hauſes an den Freund, der in ihm wohnt und den ich oft in ihm geſehen habe ⟨Erfahrungsaſſoziation⟩. Die Erfahrungsaſſoziation iſt ferner einer Steigerung fähig, und je öfter zwei Vorgänge in meinem Bewußtſein zuſammengetroffen ſind, zu einer deſto engeren Einheit ſchließen ſie ſich für mich zuſammen.

Die direkte Erfahrung zeigt uns an den Vorgängen, die wir als kauſal verknüpft bezeichnen immer nur das Verhältnis einer zeitlichen Folge. Anderſeits aber, führt nun Hume weiter aus, fühlen wir uns dadurch, daß wir einmal zwei Inhalte a und b einen auf den andern folgen ſehen, noch nicht dazu veranlaßt, ſie als Urſache und Wirkung anzuſprechen. Erſt wenn wir wiederholt dieſelbe Folge wahrnehmen, drängt ſich uns der Gedanke einer urſächlichen Verknüpfung auf und wird ſchließlich unabweisbar. Was tut nun aber die wiederholte Wahrnehmung derſelben Folge zur Sache? Sie ſchafft zwiſchen a und b eine Aſſoziation, die bei jeder neuen Wiederholung eine Stärkung erfährt. Vermöge dieſer Aſſoziation wird uns jedesmal, wenn a wieder in die Erſcheinung tritt, auch b einfallen und es wird ſich uns ſchließlich, wenn die Aſſoziation ſtark genug geworden iſt, beim Anblick des a die Vorſtellung des b zwangsweiſe aufdrängen. Nun wiſſen wir aber: eine Vorſtellung drängt ſich unſerem Bewußtſein auf oder ſie hat für uns den Charakter der Wirklichkeit ⟨wir »glauben« an ſie⟩: das iſt für Hume ein und dasſelbe. So muß alſo die zwiſchen a und b geſtiftete Aſſoziation dahin führen, daß wir beim Anblick des a ſofort auch — unwillkürlich, zwangsmäßig — das b als wirklich vorausſetzen, ſein Auftreten mit Sicherheit erwarten. Eben das aber iſt es, was von uns im Begriff der Kauſalität gedacht wird, denn zwei Dinge ſind kauſal verbunden, wenn mit der Wirklichkeit des einen die des andern notwendig geſetzt iſt. Der eigentliche Sinn des Kauſalitätsgedankens iſt damit feſtgelegt und zugleich gezeigt, wie weit er für die Erkenntnis der »Wirklichkeit« uns dienlich ſein kann. Nicht indem er uns eine eigene Welt jenſeits aller Wahrnehm-

ungen erschließen läßt, sondern als Hauptmittel, den Umfang der Ideen, die für uns den Charakter der Wirklichkeit besitzen, über den Rahmen des unmittelbar Wahrgenommenen hinaus zu erweitern.

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick im Ganzen auf diesen am prägnantesten ausgeführten Teil der Hume'schen Philosophie. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wenn wir von »Ursache« und »Wirkung« reden, wir damit meinen oder zu meinen glauben eine zwischen realen Vorgängen bestehende reale Beziehung: die Ursache ruft die Wirkung hervor oder macht sie notwendig. Dieser Sinn des Kausalbegriffes wird nun, wenn Hume's Analyse recht hat, in gewisser Weise zerstört: wenn wir ein a Ursache eines b nennen, so liegt in Wahrheit nicht etwa eine von uns irgendwie erfaßte Notwendigkeitsbeziehung zwischen a und b vor, sondern nur wir fühlen uns genötigt, gedrängt, im Anschluß an a an b zu denken. Die angeblich objektiv in der Natur bestehende Notwendigkeit ist in Wahrheit dieser durch die Stärke unserer Assoziation bedingte gefühlte Zwang. Oder anders: wenn wir unserer bisherigen Erfahrung den Satz entnehmen, daß zwischen Feuer und Wärme eine ursächliche, notwendige Verknüpfung besteht und daher jedesmal, wenn ein Feuer angezündet wird, auch Wärme sich entwickeln muß, so beruht dieser Satz nicht etwa auf einer Einsicht, deren Wahrheit wir zu erweisen im Stande wären, sondern auf einem psychologischen Mechanismus. Dabei ist noch eins zu bedenken: ob dieser Mechanismus in allen Menschen der gleiche ist, und immer in derselben Weise funktioniert, wissen wir nicht; schließlich sind ja auch die Assoziationsgesetze, auf die Hume alle Kausalerkenntnis basiert, Gesetze, die von den bestimmten Wirkungen bestimmter Ursachen handeln und somit Gesetze, die nicht auf streng giltige Einsichten, sondern auf ein Gefühl der Nötigung zurückgehen. Ja noch mehr: streng genommen bestehen für jeden Menschen nur die kausalen Beziehungen, die ihm seine zufälligen Erfahrungen und die dadurch sich bildenden Assoziationen aufzwingen, denn eine Kausalverbindung »besteht« heißt: es besteht für ein bestimmtes Individuum der assoziativ bedingte Zwang, von der »Ursache« in Gedanken zur «Wirkung« überzugehen. Hier sieht man nun deutlich, wie Hume's Analyse notwendig in eine skeptische Kritik und zugleich in eine Subjektivierung des Kausalbegriffs mündet: die Kausalurteile lassen sich nicht logisch begründen, sondern es läßt sich nur psychologisch erklären, daß wir sie fällen. Dies skeptische Resultat aber hat eine um so größere Bedeutung, als wie H. selbst mit Nachdruck betont, die naturwissenschaftlichen Gesetze Kausalgesetze sind, die ganze Naturwissenschaft auf dem Kausalitätsgedanken ruht.

Von Locke übernimmt Hume den Satz, daß alle unsere Erkenntnis Beziehungen zwischen den Ideen feststellt. Diese Beziehungen aber und da-

her alle Erkenntniſſe zerfallen in zwei ſcharf geſchiedene Gruppen: auf der einen Seite ſteht die logiſch-mathematiſche, auf der andern alle naturwiſſenſchaftliche Erkenntnis. Es gibt genauer geſprochen Beziehungen zwiſchen Ideen, die durch die Ideen, zwiſchen denen ſie beſtehen, eindeutig beſtimmt oder mit ihnen zuſammen unmittelbar wahrgenommen ſind. Dazu gehören z. B. die Beziehungen der Gleichheit und Verſchiedenheit, des ⟨logiſchen⟩ Widerſtreits und die Größenbeziehungen, kurz die Beziehungen, mit denen es Logik und Mathematik zu tun haben. Ihnen ſteht gegenüber die Kauſalbeziehung. Daß rot und blau verſchieden, daß im gleichſeitigen Dreieck die Winkel gleich ſind, daß ein Ding nicht zugleich ſein und nichtſein kann, erkenne ich mit Evidenz, indem ich mir nur in Gedanken, in der Vorſtellung die Gegenſtände und die Beziehung vergegenwärtige, die ihnen zugeſchrieben wird. Dagegen kann ich aus der bloßen Betrachtung oder Vorſtellung von Feuer und Wärme nie entnehmen, daß beide im Verhältnis von Urſache und Wirkung ſtehen oder aus der bloßen Betrachtung des Waſſers erkennen, daß ein Menſch darin erſticken muß. Logik und Mathematik liefern uns daher ſtreng allgemeingiltige Erkenntnis, während alle Naturerkenntnis im engeren Sinn als Kauſalerkenntnis nur der Ausdruck ſubjektiv bedingten Vorſtellungszwanges iſt. Man wird hier an Lockes Unterſcheidung der demonſtrativen und ſenſitiven Erkenntnis erinnert, nur daß es für Hume keine demonſtrative Erkenntnis vom Daſein wirklicher Gegenſtände gibt, ſondern nur von den erwähnten Beziehungen zwiſchen unſern Ideen und daß der Gegenſatz zwiſchen beiden Arten der Erkenntnis von Hume prinzipieller gefaßt wird. Für Locke iſt der Gegenſatz kein abſoluter, die ſenſitive Erkenntnis ſozuſagen nur einen Grad hypothetiſcher, für Hume ſind ſie völlig unvergleichlich, ſo daß er ſogar ſich ſcheut, ſie mit denſelben Namen zu belegen. —

Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß Hume nach ſeiner Unterſuchung über Urſprung und Sinn des Kanalbegriffes auch dem Gottesbeweis nicht zuſtimmen kann, den Locke auf die Forderung einer allweiſen und allmächtigen einheitlichen Urſache der Welt gründet. Alles Erſchließen von Urſachen wird notwendigerweiſe um ſo vager und unſicherer, je weiter es ſich von den Tatſachen entfernt, die wir an der Hand direkter Erfahrung unterſuchen und nachprüfen können, was kann es daher Unzuverläſſiges geben, als einen Schluß auf eine abſolute Endurſache der ganzen Welt — abgeſehen davon, daß die »Vollkommenheit« und »Zweckmäßigkeit« der Welt etwas zu fragwürdiger Natur iſt, um darauf den Schluß zu wagen, daß nur ein allweiſes und allgütiges Weſen ſie erſchaffen haben könne. Ebenſo gehen alle wichtigen Lehren der Religion weit über den Rahmen möglicher Erfahrung hinaus und entziehen ſich damit dem Boden, auf dem eine wirkliche wiſſenſchaftliche Prüfung allein möglich iſt. Das letzte Wort der Philo-

ſophie kann auch hier nur der Zweifel ſein, die Enthaltung des Urteils. Wir müſſen uns dabei weiter vor Augen halten, daß jene Verſuche, die Grundlagen der Religion durch wiſſenſchaftliche Beweiſe zu ſtützen, ein ſpätes Erzeugnis philoſophiſcher Spekulation ſind und keineswegs etwa den Weg darſtellen, auf dem die Menſchheit wirklich zu einer religiöſen Weltbetrachtung gekommen iſt. Nicht Reflexionen auf die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt, die dem Naturmenſchen ganz fern liegen, haben die Religion geſchaffen, ſondern Furcht und Hoffnung. Der Menſch findet ſich abhängig von allen möglichen Naturereigniſſen, deren Urſachen wiſſenſchaftlich zu erforſchen, deren Eintritt vorauszuberechnen er nicht im Stande iſt und deren Urſachen er ſich daher — einem allgemeinen, in der menchlichen Natur begründeten Zug entſprechend — ſelbſt als menſchenartige Weſen vorſtellt, deren Willkür jene Ereigniſſe hervorruft und die man daher verehren, verſöhnen, zu Helfern gewinnen muß. Daher iſt die urſprüngliche Form der Religion die Vielgötterei, aus der ſich erſt allmählich der Glaube an einen Gott herausbildete — auch nicht durch theoretiſche Spekulationen über die Notwendigkeit eines einheitlichen Welturſprungs, ſondern dadurch, daß einer der vielen Götter ſich für die Vorſtellung nach und nach zum Mächtigſten, Wirkſamſten, zum König der übrigen, ſchließlich zum alleinigen Gott auswuchs.

In der Religionsphiloſophie hat die pſychologiſch-hiſtoriſche Betrachtungsweiſe Hume's vielleicht ihre originellſte Leiſtung vollbracht. Die ganze Philoſophie der Aufklärungszeit kannte gegenüber der Religion nur eine doppelte Stellungnahme. Entweder man ſuchte die Grundlehren der Religion logiſch zu beweiſen oder man wollte ſie widerlegen. Im erſten Fall ſpeziell gelangte man zu einer für alle Menſchen giltigen Vernunft- oder Naturreligion, die dann je nach der perſönlichen Stellung des betreffenden Philoſophen zum Chriſtentum entweder mit dieſem oder wenigſtens ſeinen Grundlagen für identiſch erklärt oder ihm mehr oder minder nachdrücklich entgegengeſetzt wurde. So entſtehen die Richtungen eines chriſtlichen Rationalismus, des verſteckt oder offen Chriſtentumfeindlichen Deismus und des atheiſtiſchen Materialismus. Immer alſo iſt es, wie man ſieht, die Frage nach dem logiſchen Recht der Religion, die im Mittelpunkt der Betrachtung ſteht. Was dagegen ſo gut wie ganz fehlt, iſt der Gedanke, daß, mögen die einzelnen Lehren der Religion nun erweisbar oder unerweisbar, ja vom Standpunkt der Wiſſenſchaft aus »richtig« oder »falſch« ſein, doch auf alle Fälle die Religion in ihren verſchiedenen Erſcheinungsformen ein eigentümliches ſelbſtändiges Faktum iſt, deſſen Entſtehung und Entwicklung pſychologiſch-hiſtoriſch erklärt werden muß. Der Erſte, der dieſen Geſichtspunkt in die Betrachtung einführt, der mit der Objektivität des Hiſtorikers der Religion gegenüber-

tritt, ist Hume. So ist er recht eigentlich der Vater der modernen Religions=wissenschaft.

Ebenso wie die Religion macht H. die Moral zum Gegenstand seiner Betrachtung, auch sie ist für ihn eine Tatsache des menschlichen Geisteslebens, die als solche psychologisch=historisch erklärt werden muß. Wenn wir, so führt er zunächst aus, eine Handlung vom moralischen Standpunkt aus als gut oder böse werten, so ist diese Wertung nicht der Ausdruck einer rein theoretischen Überlegung, sondern eines natürlichen Gefallens oder Mißfallens, das sich für uns an die Handlung knüpft; es ist nicht der Verstand, der den Gegenstand beurteilt, sondern das Gefühl, das lust= oder unlustvoll auf ihn reagiert. Das muß auch so sein, weil ja die Moral auf den Willen einen Einfluß üben soll, der Wille aber wird nur durch Gefühlsantriebe in Bewegung gesetzt. Darum können wir, um über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung zu entscheiden, nicht bloß an den Verstand appellieren, sondern müssen der Wirkung nachgehen, die die Handlung auf unser Gefühl übt.

Man erkennt leicht die innere Verwandtschaft dieser Ausführungen mit Hume's Analyse des Kausal= und Existenzbegriffs. Es gibt keine Kausalität als ein objektiv zwischen Ursache und Wirkung bestehendes Band, sondern die Rede vom Verursachtsein eines Gegenstandes durch einen andern ist nur der Ausdruck unserer assoziativ bedingten Erwartung ihrer entsprechenden zeitlichen Folge; es gibt keine objektive Existenz von Gegenständen, sondern nur den Glauben, der sich an gewisse Ideen heftet oder den besondern Charakter der Aufdringlichkeit, den sie für unser Bewußtsein besitzen. Und ebenso gibt es keinen moralischen Wert als objektive Eigenschaft eines Gegenstandes, sondern nur unser Gefühl der Lust, das sich auf den Gegenstand richtet.

Tugendhaft ist eine Handlung, die der Gesamtheit Nutzen bringt, für sie von Lustfolgen begleitet ist, denn die Gesinnung, aus der eine solche Handlung hervorgeht, ist für uns ein Gegenstand jenes natürlichen Wohlwollens; ein Gegenstand der Liebe und Achtung, wenn wir sie bei Andern, des Stolzes, wenn wir sie bei uns selbst finden. Die letzte Wurzel dieses Wohlwollens aber ist die jedem Menschen innewohnende Sympathie mit seinen Mitmenschen, der Umstand, daß der Gedanke an fremdes Leid und fremde Lust uns ebensogut bewegt, wie der an eignes Glück und Unglück, die Ursache der Freude eines Andern von uns daher ebenso mit Wohlwollen und Liebe betrachtet wird, wie das, was uns selber Freude bringt. Ebenso natürlich wie dies jedem Menschen eigene Mitgefühl ist es, daß da, wo fremde und eigene Interessen in Konflikt geraten, die »Stimme der Vernunft«, die »moralische Überlegung« durch die Leidenschaft leicht erstickt wird, d. h. richtig, psychologisch ausgedrückt: der stür=

mische Affekt, der sich an die Vorstellung eigner Lust knüpft, die ruhige Freude nicht zur Geltung kommen läßt, die die Vorstellung fremdet Freude begleitet.

Die Kraft der Sympathie hat auch das Zusammenleben der Menschen, den Staat, geschaffen. Der Trieb der Geschlechter zu einander und die gemeinsame Liebe zu den Kindern schafft zunächst die Familie, durch den natürlichen Zusammenhang der Familien entsteht die Gesellschaft, und aus der Gesellschaft wird in Zeiten der Not, gemeinsamer Bedrängnis durch einen äußeren Feind, durch freiwillige Unterordnung unter den Willen dessen oder derer, von denen man vor allem Schutz erwartet, der Staat.

Mit seiner Lehre von der Sympathie als einem Faktor, dessen Wurzeln von Haus aus in der menschlichen Seele liegen, wendet sich H. gegen die mehrfach ‹zuletzt von Thomas Hobbes› vertretene Lehre, daß der Mensch von Haus aus reiner Egoist sei. Wie diese Lehre als ein psychologischer Irrtum, so erscheint ihm die darauf gegründete Theorie von der Entstehung des Staates als eine Verkennung der historischen Entwicklung. Auf den anfänglichen Kampf Aller gegen Alle, die notwendige Folge des menschlichen Egoismus, sollte die staatliche Gemeinschaft durch einen schließlich sich auch aus Nützlichkeitserwägungen heraus entstandenen Vertrag hervorgegangen sein, durch den sich jeder zur Achtung fremden Eigentums verpflichtete, um dafür die Sicherheit im Besitz des eignen gewährleistet zu bekommen. Hume verkennt nicht das Richtige, das in dieser Vorstellung liegt: gewiß läßt sich der Staat als Ausdruck eines solchen stillschweigenden Vertrages betrachten und gewiß ist diese Betrachtung geeignet, die Rechte, Pflichten und Aufgaben des Staates zu bestimmen und abzugrenzen. Er wendet sich nur dagegen, daß man in dieser Konstruktion auch eine Antwort auf die historische Frage nach der Entstehung des Staates erblickt, einen Fehler, von dem sich in der Tat sogar Locke nicht freigehalten hatte. Wir sehen hier wieder bei Hume den Sinn für exakte historische Betrachtung, die ihn dem Geist des XIX. Jahrhunderts verwandt erscheinen läßt, gegenüber dem unhistorischen 18. Jahrhundert. —

Hume lebt in der Geschichte der Philosophie in erster Linie als Skeptiker fort. Gewiß nicht mit Unrecht, insofern er ja selbst den zweifellos vorhandenen skeptischen Zug in seiner Lehre mit Nachdruck hervorhebt. Dazu kommt, daß die historischen Wirkungen der Hume'schen Philosophie in erster Linie von den skeptischen Partieen seiner Lehre ausgegangen sind. Es ist das kein Zufall. Überall in der Geschichte der Philosophie finden wir, daß die Skepsis ein treibender Faktor der Entwicklung ist, ein Hindernis, das zur Überwindung und eben damit zur Entfaltung neuer Kräfte anreizt. Wenigstens finden wir diese Wirkung überall da, wo sich die Skepsis paart mit Schärfe und Konsequenz des Denkens, zwei Vorzügen, die niemand der Hume'schen Philosophie wird absprechen wollen.

Aber wir dürfen dabei nicht überſehen, daß wir neben den ſkeptiſchen Elementen doch auch viel Poſitives Hume verdanken. Vor allem ſeiner pſychologiſchen Analyſe und ihrer Verbindung mit hiſtoriſcher Betrachtung. Zum Beleg könnte noch manches herangezogen werden, was hier der Kürze wegen übergangen werden mußte: von Humes Lehre von den Gefühlen und Leidenſchaften. Freilich: in dieſer pſychologiſchen Analyſe, in der Betrachtung und Zergliederung des Bewußtſeinslebens ſteht Hume durchaus auf den Schultern Lockes, der hier, wie wir mit Recht ſagen können, der philoſophiſchen Unterſuchung ein neues Gebiet erſchloſſen hat.

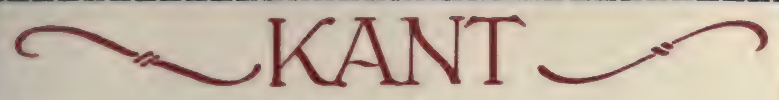
Zur Literatur.

Lockes philoſophiſche Werke ſind in einer engliſchen Ausgabe von Saint-John herausgegeben, London 1854. Deutſch: Die »Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand« überſetzt von Kirchmann in der Dürr'ſchen Philoſ. Bibliothek, von Th. Schultze in Reclams Univerſal-Bibliothek. Die »Gedanken über Erziehung«, überſetzt von Sallwürk, Langenſalza 97. Über Locke: Fechtner, Locke, Stuttgart 1898.

Berkeleys »Prinzipien der menſchlichen Erkenntnis«, deutſch von Überweg, in Dürr's philoſ. Bibliothek.

Hume's philoſophiſche Schriften in engliſcher Ausgabe von Green and Grose (4 Bände, London 1875). Deutſch: Der »Traktat über die menſchliche Natur«, überſetzt von Lipps, Hamburg 1895 und 1908. Die »Unterſuchung (Enquiry) über den menſchlichen Verſtand«, überſetzt von Nathanſon, Leipzig 1893. Die »Dialoge über die natürliche Religion, überſetzt von Paulſen, in Dürr's philoſ. Bibliothek.

Über Hume: Jodl, Leben und Philoſophie D. Humes.



KANT



Einleitung.

Das 18. Jahrhundert hat das Weltbild ausgebaut, das das 17. ihm im Grundriß übermittelt hatte. Das Univerſum wurde begriffen als ein einheitlich geordneter Zuſammenhang, der in gleicher Weiſe in der Geſetzmäßigkeit des mechaniſchen Geſchehens wie in den Ordnungen des individuellen und geſellſchaftlichen Lebens hervortrat. Die Harmonie des Ganzen fand ihre letzte Bewährung in einem göttlichen Weſen als dem einheitlichen Grunde alles Seins. So baute der Menſch dieſes Jahrhunderts ſein Lebensideal auf einem feſten Grunde auf. Er war ſicher in dem Gedanken, eine beſtimmte Aufgabe in ſeinem Leben erfüllt zu haben und er glaubte mit Zuverſicht an einen Lohn für ſeine Pflichterfüllung in einem Jenſeits. Die Leitung für ſein Handeln gab ihm die Vernunft. Durch ſie fühlte er ſich erhoben über ſeine Mitgeſchöpfe und er empfand zugleich die Verpflichtung, ſich dieſer höheren Beſtimmung würdig zu erweiſen. So macht die Lebensführung dieſer Menſchen den Eindruck des Gradlinigen und Soliden. Man empfand die Regel nicht als Zwang, man ordnete ſich ihr unter, da das Bewußtſein, ſeiner eigenen Natur zu folgen, das Gefühl des Müſſens nicht entſtehen ließ. Aber über eine ſo rein praktiſche Zielſetzung führte das Bewußtſein der Vernunftbeſtimmung doch auch wieder heraus. Sie gab der Seele einen eigentümlichen Schwung. Die denkende Betrachtung des Univerſums, zu der der Menſch berufen war, gab die hohen Gefühle des Unendlichen und Ewigen. Man empfand die Steigerung ſeines Weſens im Anſchauen des ſo unendlich Vielgeſtaltigen und doch ſo einheitlich geordneten Ganzen der Wirklichkeit. Anderſeits verband der Gedanke an die bei allen Menſchen vorhandene vernünftige Anlage alle Erdbewohner zu einer einzigen großen Gemeinde. Man ſchwelgte in Gefühlen für die Menſchheit und ihre Rechte. Lyriſche Begeiſterung und revolutionäres Pathos entſprangen dieſer ſelben Quelle. Dies Zeitalter bietet das ſeltene Schauſpiel, wie ein vom Verſtande erarbeitetes Ideal vom Gefühle ergriffen wird und wie dieſes ſich dann gegen ſeinen eigenen Urſprung wendet. Die menſchliche Natur, durch die Vernunft auf eine höchſte Formel gebracht, wehrte ſich gegen dieſe einſeitige Feſtlegung ihrer Kräfte. Es entſtand das Bedürfnis, ihr eigenſtes Weſen unmittelbar gefühlsmäßig zu erfaſſen und damit ein Kampf gegen alle Verſtandesbevormundung. Und nun entſprang der Konflikt, daß das Gefühl die geltenden Normen zu ſtürzen unternahm, an die es doch anderſeits ſo inniglich gebunden war. Man ließ das Gefühl ausſtrömen, und es erhielt den Charakter einer unendlichen Sehnſucht, da der Verſtand ſolche Steigerung bis zum Unendlichen gelehrt hatte. Aber man fürchtete ſich ſelbſt vor den Gewalten, die aus dem ſo ängſtlich bewahrten Innern hervorbrachen. Frei

und unfrei, ſicher und unſicher zugleich iſt der Menſch des 18. Jahrhunderts. Ein Kind dieſer Zeit war auch Kant.

Leben und Perſönlichkeit.

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 als Sohn eines Sattlermeiſters in Königsberg i. Pr. geboren. Seine Eltern hatten ſchwer mit dem Leben zu kämpfen und nur mit Hilfe wohlhabender Verwandter wurde ihm der Beſuch des Kollegiums Fridericianum und dann das Studium auf der Univerſität ſeiner Vaterſtadt ermöglicht. Etwa bis zum Jahre 1746 hat er ihr angehört und es ſcheint, als habe er trotz ſeiner Mittelloſigkeit auf ein eigentliches Brotſtudium verzichtet und, ſeinem Intereſſe folgend, vornehmlich philoſophiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Studien ſich gewidmet. Es folgte dann vom Jahre 1746—1755 eine Zeit der Hauslehrertätigkeit, die ihn wohl innerlich wenig befriedigte, aber zu intenſivem Arbeiten und Sammeln von ihm benutzt wurde. Trat er doch am Ende derſelben mit der »Naturgeſchichte und Theorie des Himmels« hervor. In dieſem Jahr hat er ſich dann auch an der Königsberger Univerſität habilitiert. Die Univerſalität ſeines Wiſſens ermöglichte es ihm, die eigentlich philoſophiſchen Disziplinen zu ergänzen durch Vorleſungen über phyſiſche Geographie und ſpäter über Anthropologie; er ſuchte durch ſie die akademiſche Jugend zur Weltkenntnis zu bilden. Seinen Lebensunterhalt konnte er nur mühſam und zum Teil durch ihm läſtigen Nebenerwerb beſtreiten. 15 Jahre mußte er als Privatdozent wirken. In dieſer Zeit entfaltete Kant nun eine große literariſche Tätigkeit. In die ſechziger Jahre haben wir ſeine erſte große produktive Epoche zu ſetzen. Ihn beſchäftigten in dieſer vorkritiſchen Periode die Probleme der Metaphyſik und Erkenntnistheorie, wie dies beſonders »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes« (1762) und die »Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral« (1764) zeigen. Zugleich aber ſehen wir ihn ſeiner Neigung zu populärwiſſenſchaftlicher Schriftſtellerei folgen. Fein und liebenswürdig behandelt er äſthetiſche Fragen in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (1764), und witzig und geiſtreich karikiert er die Träume der Metaphyſik an den »Träumen eines Geiſterſehers« (1766).

Das Jahr 1770 brachte dann die Anſtellung als ordentlicher Profeſſor in Königsberg. Das erſte Jahrzehnt dieſer neuen Epoche war nun erfüllt von der intenſivſten und konzentrierteſten Arbeit an der Ausbildung ſeines kritiſchen Standpunktes und im Jahre 1781 erſchien als Frucht dieſes Zeitraumes die »Kritik der reinen Vernunft«. Damit beginnt die zweite große ſchriftſtelleriſche Epoche in Kants Leben. Der 57Jährige ging daran, das

Syſtem der Philoſophie, zu dem das Hauptwerk den Grund gelegt hatte, auszubauen. Erſtaunlich war die Arbeitskraft, die er neben ſeiner ausgedehnten Vorleſungstätigkeit entfaltete. Es ſprechen dies deutlich die Jahreszahlen ſeiner wichtigſten ſyſtematiſchen Werke aus. Im Jahre 1783 erſchienen »die Prolegomena«, 1785 die »Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten«, 1786 die »Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft«, 1788 die »Kritik der praktiſchen Vernunft«, 1790 die »Kritik der Urteilskraft«, 1793 »die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, 1797 die »Metaphyſik der Sitten«.

Die Kantiſche Philoſophie rief bald eine mächtige Erregung der Geiſter hervor. Eine große Schülerzahl bildete ſich, und unaufhaltſam drangen die neuen Ideen in die Hörſäle der anderen Univerſitäten. Doch auch manches Mißverſtändnis, manche Verfolgung und Fehde mit nicht immer ehrlichen Gegnern ergab ſich. So wurde der einſame Königsberger Denker der Mittelpunkt des philoſophiſchen Lebens in Deutſchland und auch das Ausland nahm an dieſer Bewegung teil. Ihr Urheber folgte geſpannt und mit lebendigem Intereſſe dieſer Ausbreitung ſeiner Philoſophie. Sein Leben floß nicht ohne mannigfache Ehrungen in einer gewiſſen Behaglichkeit und mit ſteigender Wohlhabenheit dahin. Da traf ihn auf der Höhe ſeines Ruhms das Religionsedikt (1794). Zwar wich Kant ſeinen bedrohlichen Folgen durch eine freiwillige Unterwerfung aus, aber ſein Inneres wurde dadurch mächtig erſchüttert und ſein Glaube an den Fortſchritt des Menſchengeſchlechtes heftig ins Wanken gebracht. So legte ſich über dieſe letzten Jahre ein dunkler Schatten. Zwar brachte der Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III. ihm wieder die verlorene Freiheit für ſeine Arbeiten, aber nun verſagten bald die Kräfte des Körpers. In traurigem Marasmus ſiechte der Greis dahin; am 12. Februar 1804 iſt er geſtorben.

Kant gehört nicht zu den Perſönlichkeiten, welche dem modernen Empfinden beſonders nahe ſtehen. Vielſeitigkeit des Weſens, Andersſein im Verhältnis zur Maſſe, Unberechenbarkeit in den Äußerungen des Lebens und ſchließlich ein irrationaler, nie ganz auszumeſſender Grund der Individualität — das iſt es, worauf heute das Intereſſe an den überragenden Menſchen ſich richtet. Solchen Erwartungen vermag Kant nun nicht zu genügen. Er war keine komplizierte Natur und es lebte in ihm der Drang, die Probleme des Daſeins in klaren Linien zu begreifen und ſein Leben dementſprechend einzurichten. Er empfand nicht das Bedürfnis zum Selbſtbekenntnis, eine gewiſſe Schüchternheit und der Gedanke, daß der Menſch ſein Innerſtes nie ganz geben könne, ja nicht geben dürfe, hielten ihn davon ab. Auch hat er nicht das Glück gehabt Biographen zu finden, die den Reiz ſeiner Perſönlichkeit uns wirklich lebendig vermittelten. So wird leicht bei flüchtiger Kenntnis der Tatſachen ſeines Lebens und bei Lektüre

ſeiner Briefe und Schriften der Eindruck einer gewiſſen Schwungloſigkeit und Pedanterie ſeines Weſens entſtehen können. Und doch hat dieſer Mann Töne gefunden, die in ihrer gehaltenen Innerlichkeit zu dem Größten gehören, was je ein Menſch geſchrieben. Wer könnte die feierliche Anrede an die Pflicht in der »Kritik der praktiſchen Vernunft« und die berühmte Schlußſtelle dieſer Schrift ohne Ergriffenheit und Bereicherung leſen? Es muß deshalb der Verſuch gemacht werden, tiefer in dieſe Perſönlichkeit einzudringen.

Nietzſche ſpricht einmal von Schopenhauers heroiſchem Lebenslauf. Dies Wort paßt vielleicht beſſer auf Kant, wenn unter Heroismus die Bezwingung des Lebens durch einen ſtarken, gradlinigen Willen verſtanden wird. Man hat meiſt nur ein Bild des fertigen Mannes gegeben und nicht beachtet, daß die Sicherheit, zu welcher dieſer gelangt war, eine erworbene iſt. Kant ſtand in einem gewiſſen Gegenſatz zum Leben. Er war hierin ein Kind ſeiner Zeit, zugleich aber lagen in der Beſonderheit ſeiner Lebensumſtände, den erſten Eindrücken ſeiner Kindheit und der Erziehung, die er genoß, Momente, welche zu einer ſolchen Haltung führen mußten. Elternhaus und Schule ſtanden unter pietiſtiſchen Einflüſſen und er empfing von ihnen jene Weichmütigkeit des Herzens und verzweifelnde Entſagung, welcher dieſer geiſtigen Strömung ſo eigentümlich iſt. Gegen ſolche Stimmungen ſuchte Kant ſich zu wehren, der Kampf gegen ſchmelzende, entkräftende und die Seele welk machende Gefühle, war ihm eine der wichtigſten Aufgabe für die Menſchenbildung. Anderſeits rühmte er an dieſer Jugenderziehung, daß er den Gedanken an ſtrenge Erfüllung der Pflichten Gott und den Menſchen gegenüber von ihr überkommen habe. Schon bald trat zu dieſen erſten Eindrücken der Einfluß der ſtoiſchen Philoſophie hinzu und es iſt wohl ſicher, daß er ſeinen Tugendbegriff an ihren Lehren zuerſt bildete. Auch nahm ihn das Leben bald in eine ſtrenge Zucht. Stets hatte er mit einem ſchwächlichen Körper zu kämpfen und nur mit Entbehrungen konnte er den Unterhalt für ſein Leben erreichen; anderthalb Jahrzehnte mußte er auf eine endgiltige Sicherung ſeiner Exiſtenz warten. Was ihn aufrecht erhielt und ihm einen edlen Stolz verlieh, war ſeine wiſſenſchaftliche Betätigung. In ihr gewann er ein Gegengewicht gegen ſeine äußere Lage und zugleich führten ſeine naturwiſſenſchaftlichen Arbeiten und ſeine Ideen von der Unendlichkeit der Schöpfung hinaus über die Begrenztheit irdiſchen Lebens. Hier gewann er ſeine Überlegenheit über die »geſchäftige Torheit« der Menſchen. Zugleich erlebte er an dieſer Stelle den tiefen Konflikt zwiſchen Univerſum und Menſch. Aber ſchon der Pietismus, mächtiger aber dann Rouſſeau eröffneten in ihm eine andere Quelle der Wertung: das eigene Innere. Es ſprach ſeine eigene Sprache, es ließ empfinden die Würde der menſchlichen Natur, die erhaben iſt über alle

Körperlichkeit und die Übermächtigkeit der Maſſe. Rouſſeau zerſtörte zugleich den Gedanken von einer urſprünglichen menſchlichen Verſchuldung und ſetzte an ſeine Stelle die Idee von der urſprünglichen Güte der menſchlichen Natur. Kants Anteilnahme an Welt und Menſchen wurde dadurch wärmer, ſeine ſchlummernden ethiſchen Inſtinkte wurden frei und unter Rouſſeaus Einfluß gewann er die tiefe Einſicht: »Die größte Angelegenheit des Menſchen iſt, zu wiſſen, wie er ſeine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verſtehe, was man ſein muß, um ein Menſch zu ſein.« Es kam hinzu, daß er in dieſer Zeit als Schriftſteller und als Perſönlichkeit allgemeine Anerkennung gewann. Es war die freieſte Zeit ſeines Lebens und nicht ohne Sicherheit bewegte er ſich in der vornehmen, geiſtig intereſſierten Geſellſchaft ſeiner Vaterſtadt. Schließlich ſtand er doch ganz auf ſich ſelbſt. Er ordnete ſeinen Körper und ſein tägliches Leben unter ein bis ins einzelne ausgedachtes und ſtets beobachtetes Syſtem von Regeln. Sie waren ihm nicht Selbſtzweck, ſie dienten nur dem höchſten Zweck ſeines Lebens: ſeiner Philoſophie und ihrer Vollendung. Mit dieſer Sicherheit verband er eine freiere Behandlung des Lebens und der Menſchen und verwertete die Ironie eines überlegenen Geiſtes gegen ihre Unzulänglichkeit. Von letzten Werten aus begriff er die Menſchen. Er war hilfsbereit und tätig für andere; ſelbſt wo ſein Gefühl ihn abſtoßen mußte, gewann der Gedanke an die Würde der menſchlichen Natur den Sieg über ſolchen Widerwillen. Sein Weſen muß eine gewiſſe innere Feierlichkeit gehabt haben, dies Gefühl hatten ſeine Zuhörer von ihm.

In dem Gegenſatz von Natur und Freiheit faßte Kant ſeine Anſicht vom menſchlichen Daſein zuſammen. Auf der Gewißheit der höheren Beſtimmung des Menſchen, wie ſie ihm im Sollen, das über alles Sein ſeinem Urſprung und ſeiner Geltung nach hinaus wies, zum Bewußtſein kam, war ſein Idealismus gegründet. Es war dies eine Weltanſchauung des Kampfes, der Tat. Aber es muß zugeſtanden werden, daß er den in ihr liegenden Forderungen nicht gerecht wurde. Er unterwarf ſich dem Religionsedikt. Zu ſeiner Entſchuldigung möge der Wunſch angeführt werden, den Reſt ſeines Lebens ſich dem noch nicht vollendeten Ausbau ſeines Syſtems in Ruhe widmen zu können. Auch darf nicht vergeſſen werden, daß die Bindung des Einzelnen unter die Staatsgewalt damals eine ſtärkere war und daß in Kant auch wohl das Gefühl der Verpflichtung lebte, der geltenden Ordnung nicht entgegen zu ſein. Dies alles mag gelten, aber es darf nicht überſehen werden, daß dieſer Idealismus in den Geſtalten eines Schiller und Fichte kühner und größer ſich darſtellt. Hier ſind die Grenzen der Kantiſchen Perſönlichkeit zu finden. Er hat den Idealismus der Freiheit formuliert, aber nicht nach den in ihm liegenden Energieen vollſtändig erlebt. So kann wohl ſeine Lehre, nicht aber in demſelben Maße ſeine

Persönlichkeit vorbildlich sein. Aber dieser fehlen doch nicht gewisse intime Reize. Einsam, auf den engen Umkreis seiner Vaterstadt beschränkt, sann dieser Mann mit eiserner Konsequenz und rücksichtsloser Wahrhaftigkeit dem Problem des Daseins nach, das er durch den Gedanken des über alles Irdische hinausreichenden sittlichen Ideals überwand. Und durch diese Beschäftigung mit den letzten Dingen wird sein Wesen von einer stillen Feierlichkeit umflossen.

Das kosmogonische Weltbild.

Kants vorkritische Periode ist von zwei Interessen beherrscht: dem naturwissenschaftlichen und dem erkenntnistheoretisch-metaphysischen. Beide finden eine Vereinigung, insofern an der Methode der mathematischen Naturwissenschaft der Begriff einer sicheren Begründung des Erkennens gewonnen wird, sie gehen auseinander, da das von der Naturwissenschaft gelieferte Weltbild den Forderungen des menschlichen Gemütes nicht genügt. Anderseits ist jenes doch auch nicht ohne eine philosophische Grundüberzeugung möglich, ja die Gedanken, durch welche Kant die mechanische Weltanschauung bereichert hat, sind erkenntnistheoretisch fundiert in der von Leibniz übernommenen Ansicht von dem Ursprung aller in der Ordnung der Natur zu findenden Einheit aus dem göttlichen Wesen. Auf dem Grunde der Gravitationsmechanik Newtons und in Erinnerung an die kosmogonischen Versuche eines Lukrez, Descartes, Buffon und zuletzt durch Anregungen, die er aus einer Besprechung einer Schrift des Engländers Wright von Durham erfuhr, bildete Kant eine entwickelungsgeschichtliche Hypothese aus, in die er das Universum, unsere Planetenwelt, die Erde, die Organismen und den Menschen einbegriff. So entstand folgendes Weltbild.

Nach einem vorbedachten Plane schuf Gott Substanzen und er schuf sie zur Welt. Sie waren kraftbegabt und wirkten auf einander im Raum. Ihr gemeinsamer Ursprung sicherte zugleich die Möglichkeit ihres Kommerciums. Dies ihr Zusammenwirken war auf Harmonie angelegt. Sie besteht in einem großen Zusammenhang, der in lückenloser Reihe von den niedrigsten bis zu den höchsten Wesen führt und die Schönheit der Schöpfung ausmacht. Jedes gehorcht den allgemeinen Gesetzen des Universums, jedes dem ihm eigenen Bildungsgesetze, wie es ihm durch seine Stellung in der Reihe gegeben ist. Dies Reich der Natur zeigt nun den Gegensatz der anorganischen und der organischen Erscheinungen. In der »Naturgeschichte und Theorie des Himmels« versucht Kant die Entstehung des Planetensystems aus dem Chaos durch die beiden der Materie eingepflanzten Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung streng mechanisch

abzuleiten. Seinen Mittelpunkt bildet die Sonne und die von ihr ausgehende Anziehungskraft bedingt ihrem Abstande von jener entsprechend die Beschaffenheit der Himmelskörper; eine Stufenleiter von den höher ausgebildeten bis zu den noch unausgebildeten Planeten eröffnet sich unserm Blick. Die Erde hat eine mittlere Stelle in dieser Reihe. Von unserem Sonnensystem weitet sich nun der Blick in die Unendlichkeit des Universums, das denselben Gesetzen wie dieses gehorcht. Zur räumlichen Unendlichkeit tritt die zeitliche. Eine durch ungeheure Summen von Jahren sich erstreckende Entwicklung liegt vor dem jetzigen Zustande und ebenso reichen unsere Ideen in eine unermeßliche Zukunft. Überall erblicken wir Werden und Vergehen. Die Erde hat, ehe sie ihren jetzigen Zustand erreichte, Revolutionen durchgemacht, Altersunterschiede sind auf ihr zu beobachten und sie geht einem in unendlicher Entfernung liegenden Untergange entgegen. Wie alles Gewordene entwickelt sie sich, um zu vergehen und Stoff zu neuen Bildungen zu geben. Dies ist das Gesetz der gesamten Natur, deren wunderbarer Reichtum in ihm sich offenbart. In diese Welt des Mechanismus sind die organischen Wesen hineingestellt durch einen besonderen Schöpfungsakt, gebildet nach einem Plan der auf die Vollkommenheit der in ihnen angelegten Fähigkeiten abzielt. Ursprünglich mit über das nächste Bedürfnis hinausreichender Eigenschaften ausgestattet, entwickeln sie sich unter Einfluß von physikalischen Bedingungen zu bestimmten Arten, welche dann konstant bleiben. Wie in der anorganischen Natur, so stellt sich auch in der organischen gleichförmige Ordnung ein, und wie in jener, so herrscht auch in dieser ein rein natürlicher Zusammenhang, aus angeborenen Kräften erzeugen die organischen Wesen ihres Gleichen und vererben ihre Eigenschaften, insoweit diese Einfluß auf ihre Zeugungskraft ausüben, dauernd fort. Diesen Gesetzen gehorcht auch der Mensch als tierisches Wesen. Auch er ist bedingt durch die allgemeine Stellung der Erde innerhalb des Planetensystems und die besonderen Bedingungen seines Wohnplatzes, wie sie durch Klima, geographische Verhältnisse, Nahrung usw. gegeben sind. So entstehen die verschiedenen Rassen und die Eigentümlichkeiten der Gemütsart bei den verschiedenen Völkern. Und auch für ihn gilt das Gesetz der Vergänglichkeit alles Gewordenen. Er, dessen Gedanken die unendlichen Himmelsräume durchfliegen, ist gefesselt an eine träge Materie und rücksichtslos geht die Natur in ihrem großen Gange über ihn hinweg wie über das niedrigste Wesen.

Doch bei dieser Einsicht kann der Mensch nicht stehen bleiben. Er betrachtet die ihm gegebenen Kräfte im Hinblick auf eine Natur, die nichts umsonst gegeben hat. Und er findet Fähigkeiten, welche über dies Leben hinausreichen, für welche es nicht ausreichenden Schauplatz der Betätigung bietet. Er ist ein vernünftiges, er ist ein freies Wesen. Deshalb darf er

nicht als nur abhängig von der Natur betrachtet werden, durch Ausbildung ſeiner Vernunftanlage und Übermittelung des Erworbenen auf die Nachkommenſchaft in der Erziehung ſchafft er ſich ſelbſt ſeine Kultur. Zugleich treten in den geſellſchaftlichen Verhältniſſen Faktoren auf, welche ſeine reine Naturbedingtheit beſeitigen. Eine größere Vielgeſtaltigkeit, ja Unordnung bietet ſich zuerſt dem Beobachter. Doch das Streben der Natur zur Einheit und Ordnung läßt ſich auch hier entdecken. Die einander entgegengeſetzten Triebe der Menſchen führen ungewollt zu einer Harmonie und ſind die eigentlichen Triebfedern der Entwicklung. Ebenſo laſſen ſich Gleichförmigkeiten bei den ſcheinbar willkürlichen Handlungen der Menſchen aufweiſen. Aber wenn das Ganze Harmonie an ſich zu zeigen ſcheint, ſo bleiben doch die unausgeglichenen Gegenſätze der menſchlichen Natur im Leben des Einzelnen beſtehen. So läßt ſich nicht ein ſinnvoller Zuſammenhang denken zwiſchen den anſcheinenden Zufällen, von denen das Geborenwerden und Sterben der Menſchen abhängig iſt und der Bedeutung des größten Geiſtes unter ihnen. Dieſe Gegenſätze werden nun durch die Kultur noch verſchärft. Sie hebt den Menſchen aus dem einheitlichen Leben im Inſtinkt heraus und entwickelt durch Ausbildung der Vernunft den Gegenſatz zwiſchen ihr und der Sinnlichkeit, zwiſchen unendlichem Streben und endlicher Bedingtheit. Vor allem aber befriedigt die Kulturentwicklung nicht die Forderungen der Ethik. Sie hatte Rouſſeau geſtellt und damit hatte er das von der Betrachtung der Natur hergenommene Syſtem der Theodizee zerſtört. Er erklärte die Natur für ſchuldlos an den ſittlichen Mängeln der Menſchheit, verzichtete aber zugleich auf ein Verſtändnis der Kulturentwicklung. Für Kant, der der Kultur nicht jeden Wert abſprechen wollte und an einen Fortſchritt der Menſchheit glaubte, entſtand hier das geſchichtsphiloſophiſche Problem. Er hielt an der Löſung durch den Theodizeegedanken feſt und mußte ſo verſuchen, der Kulturentwicklung einen Sinn innerhalb des allgemeinen Planes der Natur abzugewinnen. Dies war für ihn möglich, da er in ſeinen Begriff von ihr ſchon bei Erklärung der anorganiſchen Vorgänge teleologiſche Prinzipien aufgenommen hatte. Die ſo entſtehenden Probleme hat Kant in der vorkritiſchen Periode noch nicht mit voller Deutlichkeit geſehen. Er hielt an der Idee einer allgemeinen Harmonie feſt und berief ſich gerade dann auf ſie, wenn es ihm nicht gelingen wollte, der Schwierigkeiten Herr zu werden. Auch war er überzeugt, das eine völlige Löſung des Rätſels menſchlicher Exiſtenz im Diesſeits nicht möglich ſei. Das Unerklärbare in ihr verlor ſeine Schrecken durch den Gedanken an ein göttliches Weſen, das ſeine Abſichten mit dem Menſchen doch inſoweit kundgetan, als es ihm mit Eigenſchaften ausgeſtattet hatte, die über das Grab in ein Jenſeits hinauswieſen.

Die Erkenntnistheorie.

Alle Erkenntnistheorie geht aus von gegebener Erkenntnis und fragt nach ihren Bedingungen. Das Denken wird erſt zum Problem, nachdem es ſich bereits betätigt hat. So liegt ſchon immer eine Anſicht über das Wiſſen und die in ihm enthaltenen Möglichkeiten vor, ehe ein Begriff vom Erkennen klar herausgearbeitet iſt. Dieſer Ausgangspunkt iſt natürlich von größter Bedeutung für die geſamte Frageſtellung und ihre Löſung. Den Wert des Wiſſens ſchätzen wir zuerſt ab an den Erfahrungen des täglichen Lebens und an dem Nutzen, den es uns bringt. Und da ihm nun Grenzen geſetzt ſind und die Fülle des Unerkannten das Erkannte weit übertrifft, auch die Vorausberechnung der Menſchen oft durch die Ereigniſſe widerlegt wird und da gerade in bezug auf die letzten, das höchſte Intereſſe erzeugenden Fragen eine befriedigende Löſung nicht gefunden werden kann, ſo kann eine Anſicht entſtehen, die die Möglichkeit geſicherter Erkenntnis beſtreitet und höchſtens dem Wiſſen eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit in ſeinen Ergebniſſen zugeſtehen will. Eine andere Bewertung müßte dann eintreten, wenn der Geſichtspunkt des Nutzens des Wiſſens nicht ſo in den Vordergrund gerückt, wenn ſein Wert vielmehr geſehen wird in der in ihm liegenden geiſtigen Betätigung, der Erhebung über die Grenzen des in den Sinnen Gegebenen. So wird dem Denken ein rein idealer Wert zugeſchrieben, zugleich iſt damit die weitere Einſicht verbunden, daß eine einfache Deckung zwiſchen dem rational Begriffenen und dem anſchaulich Gegebenen nicht erwartet werden könne. Deſto mehr läßt ſich dann aber die den begrifflichen Beziehungen innewohnende Notwendigkeit eines gedanklichen Zuſammenhanges zur Geltung bringen.

Verſucht man nun aus dem Gebiet des bloßen Meinens und Urteilens auf Grund ſubjektiver Empfindungen herauszutreten, ſo kann die Frage nach dem Wert des Erkennens nur aus der Reflexion auf ſeine Bedingungen unterſucht werden. Eine ſolche gibt es nun, ſie iſt eine letzte, ohne die der Begriff des Erkennens, wie auch die Entſcheidung über den Wert ſeiner Leiſtungen ausfallen möge, nicht gedacht werden kann. Sie läßt ſich ausdrücken durch den Satz, daß ſtets ein Subjekt gedacht werden muß, das erkennt und ein Objekt das erkannt wird. Dieſe Beziehung liegt allem Erkennen zu Grunde und es läßt ſich jedes Erkenntnis als ein aus dieſen beiden Faktoren Zuſammengeſetztes auffaſſen. Wenn wir nun dieſen Gedanken des Zuſammengeſetzten weiter benutzen, ſo läßt ſich denken, daß die Bedeutung der beiden unentbehrlichen Elemente verſchieden eingeſchätzt werden kann, ſo wie ich ein und dieſelbe Summe aus verſchieden großen Summanden zuſammgeſetzt vorſtellen kann. So würden in unſerer Betrachtung zwei Standpunkte möglich ſein, von denen der eine die höhere

Bedeutung des Subjektes, der andere die des Objektes betonen würde. Beide versuchen sich nun zu beweisen. Fassen wir das Erkennen als eine Funktion der Seele auf, so lassen sich die beiden widerstreitenden Ansichten auch so ausdrücken, daß einmal die Seele als aktiv, das andere Mal als passiv aufgefasst wird.

Es entsteht nun die Frage, ob sich denn wirklich Erkenntnisarten aufweisen lassen, die eine Aktivität der Seele anzunehmen berechtigen. Nach populärer Anschauung wird sofort an den Verstand und daran erinnert werden, daß wir Begriffe bilden und so zu einer gedanklichen Ordnung des Gegebenen kommen. Weiter läßt sich hinweisen auf die Freiheit, mit der z. B. die Mathematik ihre Begriffe bildet und dabei auf die sinnlichen Fundamente verzichtet. Auch kommen wir durch das Denken weit über den Horizont unseres Anschauens hinaus. Erinnern wir uns auch noch an die höhere Schätzung einer auf verstandesmäßiger Überlegung beruhenden Lebensführung gegenüber dem den Sinnen Folgenden, so tritt die höhere Leistung des Verstandes mehrfach zu Tage. Von solchen Überlegungen leitet nun der Rationalismus sein Recht ab, das Erkennen überhaupt als formend und bildend aufzufassen, wobei dann naturgemäß die Sinnlichkeit als eine niedere Quelle des Erkennens betrachtet wird.

Diesen Behauptungen der einen Partei gegenüber macht nun die andere geltend, daß der Verstand niemals fähig ist, eine Vorstellung aus sich zu produzieren. Er sei nicht eigentlich erschaffend, selbst die Phantasie könne nur Gegebenes kombinieren, nie etwas absolut Neues erzeugen. Vielmehr sei die Sinnlichkeit die Quelle aller unserer Vorstellungen, nur sie biete uns Farben, Töne usw. Die Behauptung des Rationalismus werden von dieser Lehre, die wir Sensualismus nennen, auch weiter dadurch kritisiert, daß die Möglichkeit abstrakte Begriffe zu bilden geleugnet wird. Wir könnten, so heißt es, z. B. nie den abstrakten Begriff des Dreiecks vorstellen, es sei uns als solches nie gegeben, gegeben müsse uns aber alle Erkenntnis sein. Damit werden denn auch die Fundamente aller Wissenschaft, insbesondere auch die der Mathematik in Frage gestellt.

Aus den Behauptungen der beiden Gegner lassen sich nun weitere Schlüsse ziehen. Der Rationalismus wird annehmen müssen, daß die Seele mit einem ursprünglichen Besitz ausgerüstet sei, der Sensualismus wird dies leugnen. Der erstere wird sich zum Apriorismus, der letztere zum Empirismus bekennen.

Die Lehre vom Apriori der Erkenntnis ist nun oft rein psychologisch interpretiert worden. Dann tritt die Behauptung auf, daß in der menschlichen Seele sich angeborene Sätze vorfinden. Diese Ansicht zu widerlegen, ist für den Empiristen leicht durch den Hinweis, daß ein solcher ursprünglicher Besitz sich bie Kindern nicht aufzeigen lasse. So erfuhr denn diese psycho-



Kant.

Gemalt von Döbler.



ſilogiſche Andht eine Modifikation in dem Sinne, daß nur noch von Anlagen geſprochen wurde, die dann erſt bei Gelegenheit und durch den Anſtoß der Erfahrung offenbar werden. Daneben aber ſteht die eigentlich erkenntnistheoretiſche Anſicht vom Apriori, welche bei Descartes, Spinoza und Leibniz vorhanden war, von Kant aber erſt zu voller Klarheit erhoben worden iſt. Dann iſt der Gedanke des Apriori nicht in einem zeitlichen Sinne, alſo nicht pſychologiſch, ſondern ſyſtematiſch zu faſſen. Es werden gewiſſe Grundbedingungen für das Syſtem unſerer Erkenntnis geſetzt, ohne welche dies nicht möglich iſt, wie z. B. alle Sätze, die für Dinge der Außenwelt gelten, nicht möglich ſind ohne die zu Grunde liegende Raumanſchauung.

Der Senſualismus muß notwendig das zeitliche Werden der Erkenntnis lehren. Denn die Selbſtbeobachtung zeigt uns, daß wir allmählich Erfahrungen durch die Sinne ſammeln. So iſt ſchon gegeben, daß dieſe Erkenntniſſe nicht in ſyſtematiſcher Ordnung übermittelt werden, und es entſteht für den Empiriſten die ſchwierige Aufgabe den Zuſammenhang unſeres Wiſſens aufzuweiſen. Er beruft ſich dabei gern auf die einfachen Vorgänge des Vergleichens, Unterſcheidens, Verknüpfens etc., aber er kann nie angeben, wie dieſe Prozeſſe bei der Annahme eines rein paſſiven Verhaltens der Seele möglich ſind. Auch iſt es unmöglich, aus der Tatſache des Erlebniſſes von Bewußtſeinsvorgängen, die Geltung der in ihnen enthaltenen inhaltlichen Beziehungen zu behaupten.

Das Für und Wider dieſer Anſichten war in den philoſophiſchen Syſtemen des 17. und 18. Jahrhunderts vielfach diskutiert worden. Die erkenntnistheoretiſche Situation, welche Kant vorfand, war gegeben durch den Gegenſatz der Leibniz-Wolffiſchen Philoſophie zu dem aus England und Frankreich eindringenden Empirismus. Seine Grundanſchauungen bildeten ſich im Zuſammenhang des Syſtems, wie es Wolff und ſeine Schüler auf Leibniziſcher Grundlage ausgebildet hatten. Sie verſuchten die Wirklichkeit als einen rationalen Zuſammenhang zu konſtruieren und begannen mit Begriffen höchſter Abſtraktion, um aus ihnen auf deduktivem Wege das beſondere Sein abzuleiten. Dieſe Philoſophie konnte ſich nicht behaupten, da ſie vergaß, daß die begriffliche Form an und für ſich nicht Erkenntnis erzeugt und daß es unmöglich iſt, aus inhaltsloſen Abſtraktionen das Einzelne abzuleiten. Nur Scheinbeweiſe konnten eine Zeit hindurch darüber hinwegtäuſchen, daß überall aus der Erfahrung Erkenntniſſe übernommen und in das Begriffsſyſtem eingereiht wurden. Schon Leibniz hatte das Recht der Erfahrungserkenntnis durch die Scheidung der ewigen und der tatſächlichen Wahrheiten anerkannt und bei Wolff und ſeiner Schule trat neben die rationale Wiſſenſchaft die empi-

rische, z. B. neben die rationale Psychologie die empirische, und es mußte die Dürftigkeit der ersteren gegenüber der letzteren, die gerade im 18. Jahrhundert eine große Bereicherung erfuhr, auffallen. An einer systematischen Vereinigung der beiden Erkenntnisquellen fehlte es und so begnügte man sich mit der Wendung, daß die Erfahrung eine Bestätigung der rationalen Wissenschaften gebe.

In diesen Zersetzungsprozeß trat nun auch Kant ein. Er bemühte sich um die Bearbeitung der Grundbegriffe der damaligen Metaphysik, aber er mußte ihre Unhaltbarkeit einsehen. Der Gegensatz zwischen logischer Begründung und ursächlicher Verknüpfung und der zwischen logischem und realem Gegensatz wurde ihm durch die Vorarbeit Anderer und durch eigene Denkarbeit deutlich. Damit wurde die Lehre, daß die begrifflichen Beziehungen sich in der anschaulichen Wirklichkeit wiederfänden, daß jene auf diese gewissermaßen übertragen werden könnten, in ihren Fundamenten erschüttert. Auch zerstörte Kant den damals geltenden ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, zeigte sich aber doch in den alten Gedankenkreisen so befangen, daß er einen neuen versuchte, der denselben Fehler in sich trug, den er an dem alten aufgezeigt hatte.

Gegen die einseitige Überschätzung der rationalen Wissenschaften, insbesondere der Metaphysik wirkte nun von Beginn an das starke Interesse Kants für die empirischen Wissenschaften. Eine Fülle von Erfahrungswissen erwarb er in seiner Frühzeit und betonte den Wert desselben für die Bildung zum Menschen. Dann aber drangen die Einflüsse der englischen Erkenntnistheorie auf ihn ein, welche durch Analyse der in der Selbstbeobachtung gegebenen Erfahrungsinhalte zu letzten Elementen aller Erkenntnis zu gelangen versuchte und auf dieser Grundlage zu einer Grenzsetzung für das menschliche Wissen kam. Es kann kein Zweifel sein, daß unter den englischen Philosophen dieser Zeit Hume den stärksten Einfluß auf Kant ausgeübt hat, wenn auch sein Einwand gegen die Möglichkeit allgemeingiltiger und notwendiger Sätze von ihm zuerst nicht in seiner ganzen Schwere empfunden wurde.

Unter dem Einfluß dieser verschiedenen Richtungen sehen wir nun Kant in den sechziger Jahren eine schwankende Stellung einnehmen. Die empiristischen Lehren scheinen einmal fast die Oberhand gewonnen zu haben, aber die in ihnen liegenden Konsequenzen schreckten doch allzu sehr ab. Kant hielt fest an dem Gedanken einer rationalen Wissenschaft, ohne daß er jedoch diese in der herrschenden Metaphysik gesehen hätte. Vielmehr verhält es sich zu ihr zunehmend kritisch und ablehnend. In diesem Schwanken blieb die Mathematik für ihn als die einzige Wissenschaft in strengstem Sinne das Vorbild und in Hinblick auf ihren sicheren Fortgang im Beweisen, aber doch mit dem Bewußtsein von der Eigenart

philoſophiſcher Erkenntnis, ſann er auf eine Methode, welche dieſer dieſelbe Gewißheit geben ſollte, wie ſie die mathematiſche an ſich zeigte.

Die einzelnen Stadien dieſer Entwicklung können hier nicht geſchildert werden. Ein erſter Abſchluß wurde erreicht in der Diſſertation »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« vom Jahre 1770. Verſchiedene Motive führten zu der in ihr enthaltenen Löſung und dieſe ſelbſt enthielt dann wieder die verſchiedenſten Anregungen zu neuer Problemſtellung. Wie der Titel ſagt, unterſcheidet Kant eine ſinnliche und eine intelligible Welt. Die erſtere erfaſſen wir durch die Sinne und die Dinge in ihr als Erſcheinungen, die zweite durch die Vernunft und die Dinge, ſo wie ſie an ſich ſind. Zu dieſer Trennung führte das Antinomieenproblem und, daß die Entſcheidung ſo ausfiel, war verurſacht durch das von der Leibniz-Wolffiſchen Philoſophie herſtammende Streben nach einer rationalen, von der Erfahrung unabhängigen Wiſſenſchaft. Das andere wichtige Ergebnis war die Einſicht in den qualitativen Unterſchied der ſinnlichen und der Verſtandeserkenntnis. Kant gelangte ſo zu einer Theorie über die Möglichkeit der Mathematik als Wiſſenſchaft, als deren Quelle er die reine Anſchauung aufwies, zugleich aber die in ihr enthaltenen Erkenntniſſe auf die Erſcheinungswelt einſchränkte. Und nun vermochte er die Erkenntnis der intelligiblen Welt unabhängig von den Sinnen zu begründen. Es ſtellte ſich ihm als zu löſendes Problem dar: Trennung der Vernunfterkenntnis von der ſinnlichen und er plante ein Werk, mit dem Titel: »Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft«, wobei ſeine Haltung eine den Anſprüchen der erſteren gegenüber entſchieden feindliche war. Es lag darin ein Eingeſtändnis, daß es ihm nicht gelingen wollte die Geltung der reinen Verſtandesbegriffe für die Gegenſtände der Erfahrung, die uns durch die Sinnlichkeit gegeben ſind, nachzuweiſen. Die Löſung dieſes Problems, deſſen Bedeutung erſt nach Einſicht in das Weſen der transſcendentalen Methode ganz begriffen werden kann, hat Kant nun in den 70er Jahren andauernd beſchäftigt. Es trat für ihn dabei aus der ganz allgemein geſtellten Frage nach den Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, die auch eine Anwendung auf die Probleme der Ethik finden ſollte, die beſondere Frageſtellung der theoretiſchen Philoſophie heraus. Sie fand ihre Löſung in der »Kritik der reinen Vernunft«.

Das Prinzip, von dem Kants Erkenntnistheorie ausgeht, iſt die Idee von der Wiſſenſchaft als einem Syſtem notwendiger und allgemeingiltiger Sätze. Wie ein ſolches möglich ſei, ſoll gezeigt werden. Inſofern nun in dem Begriff eines ſyſtematiſchen Zuſammenhanges der der Einheit mitgedacht wird, iſt es notwendig, den letzten Grund dieſer Einheit aufzuweiſen. Er iſt letzthin gelegen im Ich. Dies darf allerdings nicht bloß als eine

Aufbewahrungsstätte der Bewußtseinsinhalte aufgefaßt werden, sondern vielmehr als eine vereinheitlichende, synthetische Funktion. Dadurch daß es Funktion genannt wird, werden notwendig psychologische Bestimmungen in diesen Begriff aufgenommen. Kant hat, wie aus seinen Worten unwiderleglich hervorgeht, den Gedanken von der Spontaneität des Ich, wie ihn Leibniz ausgesprochen hatte, übernommen und seine Lehre von den Vermögen der Erkenntnis zeigt diesen Ursprung unverkennbar an sich. Damit ist zugleich der Gedanke eines Angeborenseins akzeptiert. Kant faßt es als eine Anlage, als eine Beschaffenheit des Gemütes und er lehrte, daß diese durch die Eindrücke der Sinne in Bewegung gesetzt werde und mit dem aus den Sinnen stammenden Stoff Erkenntnis hervorbringe. Diese Erkenntnisvorgänge lassen sich aber nach einer ganz anderen Seite betrachten: nach der Seite der im Erkenntnisinhalt gegebenen Beziehungen, den Verhältnissen einer räumlich-zeitlichen und einer begrifflichen Ordnung. Im Hinblick auf die Ichfunktion kann gesagt werden, daß sie nicht nur vereinheitlichende, sondern zugleich objektierende Funktion ist. Dadurch wird das so vereinheitlicht und objektiviert Gedachte aus allem Ablauf der Erkenntnisvorgänge herausgehoben und für sich dargestellt und es kann nun nach den letzten Prinzipien gefragt werden, durch die Erkenntnis ein Zusammenhang allgemeingiltiger und notwendiger Sätze ist. Der Gedanke des erkenntnistheoretischen Apriori tritt auf und zeigt seine völlige Unabhängigkeit von allen Untersuchungen über die Entstehung des einzelnen Erkenntnisvorganges. Die objektivierende Funktion im Erkennen läßt sich schon an der räumlich-zeitlichen Anschauung nachweisen. Wir stellen die räumlichen Beziehungen als außer uns bestehend vor, ebenso fassen wir einen Abschnitt unseres Lebens als einen neben anderen bestehenden Zusammenhang vor und können ihn mit den Erlebnissen anderer Menschen vergleichen. Noch deutlicher ist die objektivierende Funktion in solchen Begriffen wie dem des Dinges zu erfassen, wo wir in einem außer uns liegenden Vereinigungspunkte die Empfindungen, z. B. des Weißen, Harten und Süßen, am Zucker als einem Dinge zusammendenken.

So vorbereitet können wir nun mit Kant den Aufbau des Systems der Erkenntnis versuchen, indem wir von der Sinnlichkeit zum Verstande übergehen. Dabei lautet die allgemeine Frage: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« Sie wird entwickelt durch den Gegensatz zum analytischen Urteil. In diesem wird, da es durch das Prädikat nur das angibt, was schon im Subjekte enthalten ist, nur eine Erläuterung des letzteren gegeben; als Beispiel kann der Satz dienen: alle Körper sind ausgedehnt. Ein anderes liegt beim synthetischen Urteil vor, hier wird unsere Erkenntnis erweitert; als Beispiel dient der Satz: einige Körper sind schwer. Sprechen wir diesen Gegensatz also durch die Bezeichnung: Erläuterungs- und Er-

weiterungsurteile aus, ſo iſt klar, daß ſich unſer Intereſſe nur auf die letz-teren richtet. Sie können nun entweder aus der Erfahrung ſtammen oder nicht aus ihr entſpringen. Im erſteren Falle nennen wir ſie a posteriori und können ihren Urſprung leicht in unſeren Empfindungen aufweiſen, z. B. für das Urteil: die Roſe iſt rot. Anders liegt es bei den ſynthetiſchen Urteilen a priori. Wenn es ſolche geben ſollte, ſo muß ein Prinzip gedacht werden, das das in der Erfahrung Gegebene zu einer Verbindung bringt, welche nie in dem Stoff der erſteren als ſolchem liegen kann. So enthalten die Empfindungen: weiß, hart und ſüß als ſolche nicht den Gedanken einer Verbindung an einem Dinge. Wir denken natürlich hier ſofort an die Einheitsfunktion des Ich als letzte Bedingung, unterſuchen aber jetzt dieſe Frage Schritt für Schritt im Hinblick auf die Erkenntnisvermögen, Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft. Die Methode, welche dabei beobachtet wird, heißt nun transſcendental. Darüber ſagt Kant: »Ich nenne alle Er-kenntnis transſcendental, die ſich nicht ſowohl mit Gegenſtänden, ſondern mit unſerer Erkenntnisart von Gegenſtänden, ſofern dieſe a priori möglich ſein ſoll, überhaupt beſchäftigt.« In dieſem Satz iſt geſagt, daß die erkennt-nistheoretiſche Unterſuchung das Erkennen ſelbſt zu ihrem Gegenſtande hat. Dieſer Standpunkt kann auch der kritiſche genannt werden, inſofern die Frage nach der Möglichkeit und den Grenzen des Erkennens abhängig gemacht wird von der nach ſeinen Bedingungen. Ferner wird durch den der Definition angehängten Nachſatz deutlich eine Grenzabſcheidung von der Pſychologie gegeben, es handelt ſich um die Möglichkeit von Sätzen a priori, wodurch die Ableitung aus der Erfahrung ausgeſchloſſen iſt. Auch der Ausdruck »Erkenntnisart« darf nicht einſeitig pſychologiſch interpretiert werden. Vielmehr wird ausgegangen von den Unterſchieden, die eine aus der Anſchauung entſpringende Erkenntnis beſitzt im Gegenſatz zu der des Verſtandes, z. B. iſt die Beziehung der Teile des Raumes zu dieſem eine andere wie die des Dinges zu ſeinen Eigenſchaften.

Durch die Methode der Iſolierung kommen wir nun zur Unterſcheidung von Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft, in bezug auf welche wir die Grundfrage ſtellen: wie ſind ſynthetiſche Urteile a priori möglich? Zugleich iſt dieſe Anordnung ein Aufbau entſprechend den immer weiter greifenden Tendenzen des menſchlichen Erkennens nach Vereinheitlichung.

Die transſcendentale Äſthethik, welche die Wiſſenſchaft von den Prinzipien der Sinnlichkeit genannt wird, faßt dieſe auf als eine Fähigkeit, Vorſtel-lungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden affiziert werden, zu be-kommen. Damit iſt ſchon geſagt, daß wir ein Gegebenes in der durch die Sinne vermittelten Erfahrung vorfinden. Es wird der Stoff genannt und als der Empfindung korreſpondierend bezeichnet, während davon die Form unterſchieden werden muß, welche »macht, daß das Mannigfaltige der Er-

ſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet werden kann«. Als ſolche Ordnungsprinzipien gelten nun Raum und Zeit. Sie liegen im Gemüte a priori bereit und machen das aus, was wir reine Anſchauung nennen. Von ihnen wird nun zuerſt bewieſen, daß ſie allgemeingiltig und notwendig ſind, und dann werden ſie als eine beſondere Erkenntnisart, d. h. in dieſem Fall als Anſchauung charakteriſiert. Wir erhalten demnach in bezug auf den Raum folgende Sätze: »Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Der Raum iſt eine notwendige Vorſtellung a priori, die allen äußeren Anſchauungen zum Grunde liegt.« Und unter dem zweiten Geſichtspunkte: »Der Raum iſt kein allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt.« Dasſelbe läßt ſich von der Zeit ausſagen, doch mit dem Unterſchiede, daß ſie die Form für alle Anſchauungen iſt, denn ſie gilt ſowohl für Innenwelt wie für Außenwelt.

Durch den Nachweis ſolcher notwendigen Bedingungen unſerer Anſchauung iſt die Möglichkeit der Mathematik als apodiktiſcher Wiſſenſchaft dargetan. Ihre Sätze ſind möglich auf Grund der in unſerer Anſchauung liegenden Notwendigkeit, ſo und nicht anders anſchauen zu können. Keine andere Erklärung kann dies leiſten, Kant kann hier den Nachweis Hume's benutzen, daß Erfahrungserkenntnis niemals zur Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit führen könne. Zugleich iſt klar, daß hier nur die Frage nach dem Wie der Mathematik als apodiktiſcher Wiſſenſchaft aufgeworfen, daß die Tatſache, daß ſie dies iſt, gar nicht in Unterſuchung gezogen wurde.

Aus dem Weſen der transſcendentalen Methode, welche aus der Reflektion auf eine Erkenntnisart die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft deduziert, ergibt ſich aber die notwendige Folgerung, daß die aus einer ſolchen entſpringenden Erkenntniſſe eben nur unter der Vorausſetzung dieſer beſtimmten Erkenntnisart gelten. Mit der Sicherung der Erkenntnis iſt deshalb zugleich ihre Begrenzung gegeben. Dies läßt ſich auch durch die Veränderung deutlich machen, die der Begriff der objektiven Wirklichkeit erfahren muß. Wir wollen deshalb lieber von der objektiven Giltigkeit unſerer Erkenntnis ſprechen. Was wir Gegenſtände nennen, ſind eben nur Gegenſtände für uns, d. h. ſie ſind nur möglich innerhalb der uns eigentümlichen Erkenntnisart. An der Wirklichkeit der Welt wird damit nichts geändert, ſie iſt ebenſo wirklich wie vorher, nur daß dieſe Wirklichkeit eben unſere Wirklichkeit iſt. Der frühere Gedanke von einer unabhängig von unſerem Erfaſſen beſtehenden Welt, die wir dann etwa vergleichen könnten mit unſeren Vorſtellungen von ihr und zwar ſo, daß die Welt und unſere Vorſtellungen beide für ſich beſtehend an einander gehalten werden könnten, muß allerdings aufgegeben werden. Doch kann dieſe falſche Anſicht zur

Erläuterung des Begriffes Ding an sich führen. Es wird zuerst rein negativ bestimmt durch den Ausschluß einer Beziehung zu uns. So ist es ein leeres Gedankending, ein unvollziehbarer Begriff. Es spielt aber schon in der transscendentalen Ästhetik eine gewisse Rolle, insofern es zu dem Tatbestande des Gegebenseins des Stoffes in Beziehung gedacht wird. Kant behauptet nicht, daß der Stoff der Erfahrung durch das Subjekt produziert werde und er drückt dies Verhältnis durch die Wendung aus, daß das Gemüt sich affiziert fühle. Weiter darf kritische Besinnung nicht gehen, jeder Versuch, über einen diese Affizierung hervorrufenden Gegenstand etwas auszusagen, verläßt den einzig sicheren Boden, auf dem Erfahrung möglich ist und mit dieser soll doch alle Erkenntnis beginnen. Anderseits muß doch eine Beziehung zu einem uns nur in dem Tatbestand des Affiziertseins Gegebenen gedacht werden und dies gänzlich Unbestimmte und Unbestimmbare nennen wir Ding an sich. Im Hinblick auf dieses können wir dann unsere Erkenntnis der Welt eine solche der Erscheinungen nennen, die aber doch nicht eine Scheinwelt ist. Die Grenze, die hier gezogen ist, ist eine absolute. Ein Hinausgehen über sie kann der nicht verlangen, der den Sinn der transscendentalen Methode verstanden hat. Indem sie uns ein Gebiet sicheren Erkennens abgrenzt, sagt sie doch zugleich, daß eben nur innerhalb dieser Grenzen Erkenntnis möglich sei. So sind auch alle Vorwürfe, daß Kants Ergebnisse zum Skeptizismus führen müßten, nur aus einem Mißverstehen seiner Methode und der in ihr liegenden Bedingungen entsprungen.

Am glänzendsten bewährt sich die transscendentale Methode in der Analytik des reinen Verstandes. Der Zusammenhang des Systems aus Prinzipien tritt hier am klarsten hervor. Die eigentümliche Funktion des Verstandes ist das Denken, dieses aber vollzieht sich in Urteilen, welche wieder nur durch Begriffe möglich sind. Denn Kant faßt das Urteilen auf als ein Subsumtionsverfahren: »Alle Urteile sind Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden«. Damit ist die Funktion des Verstandes ausgedrückt und wenn es gelingt die verschiedenen Arten der Subsumtion in Urteilen aus einer vollständigen Übersicht und Einteilung der letzteren zu gewinnen, so ist möglich aus ihnen auf die entsprechenden Verstandesbegriffe zu schließen. Aus der Reflektion auf das Urteilen als einer synthetischen Funktion durch Begriffe wird also eine Tafel der letzteren gewonnen. Ein genialer Gedanke, der nur dadurch um seine Bedeutung gebracht wurde, daß Kant eine Einteilung der Urteile, welche nicht aus dem Prinzip der Synthesis abgeleitet worden war, zu Grunde legte und nun von da aus zum Teil

willkürlich die entſprechenden Begriffe konſtruieren mußte. Es iſt die von der Schullogik überlieferte Einteilung, nach der ſich nun folgende Überſicht der Urteile und der ihnen entſprechenden Kategorien ergibt.

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
		Urteile	
Allgemeine	Bejahende	Kategoriſche	Problematiſche
Beſondere	Verneinende	Hypothetiſche	Aſſertoriſche
Einzelne	Unendliche	Disjunktive	Apodiktiſche
		Kategorieen	
Einheit	Realität	Inhaerenz und Subſiſtenz	Möglichkeit — Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Kauſalität und Dependenz	Daſein — Nichtſein
Allheit	Limitation	Gemeinſchaft	Notwendigkeit — Zufälligkeit

Der Zuſammenhang zwiſchen Urteil und Kategorie iſt oft künſtlich, tritt aber an manchen Stellen deutlich hervor. Die Beziehung, die in dem Urteil: Der Menſch iſt ſterblich, ausgedrückt iſt, wird als die einer Eigenſchaft des Subjektes gedacht und ſo läßt ſich die Kategorie: Inhaerenz und Subſiſtenz als die Syntheſe ermöglichend ableiten. Ebenſo kann die in der Form des hypothetiſchen Urteils ausgedrückte Beziehung zwiſchen zwei Ereigniſſen als die einer urſächlichen Verknüpfung begriffen werden.

Wir ſind in dieſer Ableitung zu den reinen Verſtandesbegriffen vorgedrungen und haben damit jede Beziehung zu der uns gegebenen Wirklichkeit, den Erſcheinungen aufgegeben. Das Syſtem der Kategorieen iſt unabhängig davon entwickelt worden, wir bewegen uns in der Sphäre rein gedanklicher Beziehungen. Dann aber muß nach der Richtung der ganzen Frageſtellung Kants das Problem der Anwendbarkeit der reinen Verſtandesbegriffe auf die Erſcheinungen auftreten. Die Kategorie Kauſalität und Dependenz enthält nur den Gedanken eines Abhängigkeitsverhältniſſes, es iſt in ihr aber noch nicht ausgedrückt, daß es eine notwendige Verknüpfung zweier Vorgänge in zeitlichem Nacheinander ſei. Damit entſteht das Problem der Deduktion, das ſo formuliert wird: wie können »ſubjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben«. Die Löſung liegt in dem Gedanken, daß die Begriffe a priori »als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müſſen«. Kant geht alſo auch hier wieder aus von dem Syſtem der Erkenntnis und verſucht nun zu zeigen, daß in ihm Elemente gegeben ſind, welche nicht aus der Erfahrung, d. h. aus dem in den Sinnen gegebenen Mannigfaltigen der Anſchauung entſpringen können, die vielmehr ein Syſtem erſt möglich machen. Ein ſolches iſt nun, wie ſchon oben zur Einführung geſagt wurde, nicht ohne den Gedanken der Verbindung möglich und dieſe wird von

Kant als eine Verſtandeshandlung angeſehen und damit der Sinnlichkeit
die Fähigkeit zu verbinden abgeſprochen. Verbindung muß aber aus einem
Prinzip verſtanden werden und dies iſt die urſprünglich-ſynthetiſche Ein-
heit der Apperzeption. Es iſt die Einheit des Selbſtbewußtſeins, die die
Einheit der Erkenntnis im Syſtem möglich macht. Ihr Weſen beſteht nicht
etwa in dem bloßen Wiſſen von Bewußtſeinsinhalten, ſondern in dem Be-
wußtſein der Syntheſis, des Hinzuſetzens der einen Vorſtellung zur andern,
ja ihr Begriff wird überhaupt erſt durch die Reflektion auf dieſe vereinheit-
lichende Funktion und in und mit dieſer gewonnen. Zugleich ſei noch ein-
mal darin erinnert, daß dieſe vereinheitlichende Funktion ebenſo auch ob-
jektivierend iſt. »Die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins iſt alſo eine
objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß ſelbſt bedarf,
um ein Objekt zu erkennen, ſondern unter der jede Anſchauung ſtehen
muß, um *für mich Objekt zu werden*, weil auf andere Art und ohne
dieſe Syntheſis das Mannigfaltige ſich nicht in einem Bewußtſein vereinigen
würde«. Damit iſt zugleich ausgeſprochen, daß die in jedem Urteil ausge-
ſprochene objektive Einheit gegebener Vorſtellungen nur möglich iſt durch
die objektive Einheit der Apperzeption. Da nun aber früher gezeigt
wurde, daß in den einzelnen Urteilen die Subſumtion nur durch die
Kategorien geſchieht, ſo daß wir ſagen können: die Kategorieen ſind nichts
anderes als dieſe Funktionen zu urteilen, ſo iſt der Zuſammenhang zwiſchen
reiner Apperzeption — Kategorieen — Urteilen hergeſtellt, d. h. die ob-
jektive Gültigkeit der Kategorieen iſt erwieſen. Noch fehlt aber der Nach-
weis, daß die Kategorieen Anwendung auf Gegenſtände finden, die nur
immer *unſeren Sinnen vorkommen mögen*. Bisher war gewiſſer-
maßen nur der Rahmen geſpannt um eine objektiv gültige Erkenntnis und
es war die Funktion der Kategorieen in dieſem Zuſammenhang aufge-
wieſen, aber es war noch nicht gezeigt, daß dieſe vereinheitlichende Funk-
tion an dem durch die Sinne gegebenen Mannigfaltigen ſich darſtellen
laſſe. Gibt es eine Vereinheitlichung dieſes Mannigfaltigen, die dann
natürlich als Verbindung Verſtandeshandlung genannt werden muß? Kant
unterſcheidet zu dieſem Zweck zwiſchen *Anſchauung* und *Anſchauungen*.
Wir haben die erſtere als allgemeine Form des Mannigfaltigen der Er-
ſcheinung kennen gelernt, davon müſſen aber Anſchauungen z. B. die eines
Hauſes unterſchieden werden. In einer ſolchen wird ein Mannigfaltiges als
Einheit vorgeſtellt, während wir doch früher von Raum und Zeit als einer
unendlichen Größe ſprachen. Woher dieſe Einheit? Sie »kann keine andere
ſein als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen *An-
ſchauung überhaupt* in einem urſprünglichen Bewußtſein den Kategorieen
gemäß, nur auf unſere *ſinnliche Anſchauung* angewandt. Folglich ſteht
alle Syntheſis, wodurch ſelbſt Wahrnehmung möglich wird, unter den Kate-

gorieen; und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen iſt, ſo ſind die Kategorieen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten alſo a priori auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung«. Wenn ich z. B. auf Grund der empiriſchen Anſchauung ausſage, daß Waſſer gefroren ſei, ſo behaupte ich damit die Aufeinanderfolge eines Zuſtandes der Feſtigkeit auf den einer vorangegangenen Flüſſigkeit. Dieſe beſtimmte Zeitfolge iſt nur möglich durch die Kategorie der urſächlichen Verknüpfung, durch welche ich das bloß zeitliche Gegebenſein von Erſcheinungen in eine beſtimmte Relation umwandle.

In einer wirkungsvollen Gegenüberſtellung hebt Kant noch einmal das Ergebnis der transſcendentalen Deduktion hervor. Nur auf zwei Wegen könne eine notwendige Übereinſtimmung der Erfahrung mit ihren Begriffen von den Gegenſtänden gedacht werden: »entweder die Erfahrung macht die Begriffe, oder dieſe Begriffe machen die Erfahrung möglich«. Daß die Kategorien als reine Verſtandesbegriffe nicht aus der Erfahrung ſtammen können, iſt ſicher und ſo bleibt nur die zweite Möglichkeit übrig.

Wenn ſomit das Enthaltenſein des Einheitsgedankens im Begriff eines Syſtems der Wiſſenſchaft nach ſeiner Möglichkeit unterſucht und deduziert worden iſt, ſo bleibt doch noch der Gegenſatz zwiſchen dem reinen Verſtandesgriff und den Erſcheinungen beſtehen, der erſtere iſt intellektuell, die letzteren ſind ſinnlich. Nun iſt aber die Grundbedingung jeder Subſumtion die Gleichartigkeit des Unterzuordnenden mit dem höheren Begriff. Es iſt dies ein Gegenſatz der zwiſchen abſtrakten Begriffen und dem anſchaulich Gegebenen überhaupt beſteht. Kant muß nun zeigen, wie der Begriff dem Charakter der Anſchaulichkeit angenähert wird. Das geſuchte Vermittelnde nennt er das Schema und nimmt damit eine Bezeichnung auf, die wir aus dem täglichen Leben kennen. Ein Schema ſoll anſchaulich ein Allgemeines darſtellen, z. B. das Schema eines Hauſes. Es vereinigt in ſich begriffliche und ſinnliche Momente. Die Löſung für unſer Problem wird nun gegeben durch die transſcendentale Zeitbeſtimmung, d. h. das Vermittelnde iſt die Form des inneren Sinnes. Sie iſt allgemein und a priori wie die Kategorie und ſie iſt enthalten in jeder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen. Dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung zerfällt dann nach der bekannten Grundeinteilung in 4 Arten:

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Zeitreihe	Zeitinhalt	Zeitordnung	Zeitinbegriff

So wird in dem Schema der Zeitordnung die Zeit nicht blos als die Form des inneren Sinnes, »d. i. des Anſchauens unſerer ſelbſt und unſeres inneren Zuſtandes« vorgeſtellt, ſondern in Beziehung zu einem Objektiven, z. B. einem Beharrlichen gedacht. Damit iſt ein kategoriales Element in

dieſem Schema erkannt, das ſich aber doch darſtellt in Anwendung auf die Zeit als Form des inneren Sinnes.

Nachdem ſo die Geltung und die Anwendbarkeit der Kategorien für und auf Gegenſtände der Erfahrung erwieſen iſt, können die ſynthetiſchen Urteile a priori, deren Möglichkeit nunmehr eingeſehen iſt, in einer ſyſtematiſchen Überſicht gegeben werden. Von ihnen gilt als oberſtes Prinzip: »ein jeder Gegenſtand ſteht unter den notwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung«.

Die Grundſätze der reinen Verſtanden ordnen wir nun der Tafel der Kategorien entſprechend ſo an:

1.	2.	3.	4.
Axiome der Anſchauung	**Antizipationen der Wahrnehmung**	**Analogieen der Erfahrung**	**Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt**

Die beiden erſten Grundſätze handeln von der Syntheſis der reinen Verſtandesbegriffe nur in Beziehung auf die Anſchauung. Wird dieſe auf äußere Gegenſtände bezogen, ſo erſcheinen ſie als extenſive Größen, wenn aber nun auf die Wahrnehmungen, ſo ſind dieſe intenſive Größen. Gemeinſam aber iſt ihnen, inſofern ſie Größen ſind, die Eigenſchaft der Kontinuität, kein Teil derſelben kann gegeben werden, ohne daß er zwiſchen Grenzen eingeſchloſſen werden muß. Zu dieſen Beſtimmungen bringen nun die Analogieen der Erfahrung das Prinzip einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen hinzu. Sie wird dargeſtellt in dem Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz, dem der Zeitfolge nach dem Geſetz der Kauſalität und dem der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft der Subſtanzen. In dieſen Sätzen iſt der Inhalt deſſen ausgedrückt, was Kant reine Naturwiſſenſchaft nennt, die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt dienen nur zur Erläuterung dieſes Reſultates. Das letztere kann denn ſo ausgeſprochen werden: »Unter Natur verſtehen wir den Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Geſetzen«.

Bedenken wir, daß der Quell dieſer Geſetzmäßigkeit der Natur in der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes liegt, ſo tritt mit großer Deutlichkeit die Eigenart dieſer Löſung uns entgegen. Wieder iſt zu betonen, daß das Syſtem der Erfahrung eine erkenntnistheoretiſche Sicherung wie nie zuvor erfahren hat, zugleich aber daß dem reinen Verſtande damit Grenzen gezogen ſind. Er hat die reinen Begriffe nur zum Behuf der Erfahrung, er kann nicht Gegenſtände ſelbſt produzieren, ſondern muß das Mannigfaltige der Anſchauung als gegeben übernehmen. Denn wie Kant ſchon an-

fangs betont hat: »Alles Denken muß ſich zuletzt auf Anſchauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kann«. Denken wir Gegenſtände, die nicht Objekte unſerer Anſchauung ſind, ſogenannte Noumena, ſo müſſen wir doch zugleich eingeſtehen, daß es eine Erkenntnis von ihnen nicht geben kann. Sie verlangen, heißt auf die dem Menſchen eigentümliche Erkenntnisart verzichten. Aber innerhalb der ſo gezogenen Grenzen gibt es eine durchaus geſicherte Erkenntnis und gegen den Vorwurf eines ſkeptiſchen Ergebniſſes der Erkenntnistheorie Kants mögen die Worte gerichtet ſein, welche er nach Formulierung ſeines Reſultates geſchrieben hat: »Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde«.

Die transſcendentale Analytik hat die methodiſche Begründung der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft gegeben und ſie hat zugleich unſer Verſtandeserkennen auf die Erfahrung beſchränkt. Nun aber macht die Vernunft den Anſpruch, über dieſe Grenze hinauszugehen. An die Stelle der reinen Verſtandesbegriffe treten die Ideen oder Vernunftbegriffe. Ihre Eigenart ergibt ſich aus dem Weſen der Vernunft. Ihre Funktion muß gedacht werden als eine Fortſetzung der von Sinnlichkeit und Verſtand vollzogenen Einheit des Erkennens. Eine ſolche iſt aber nicht nach Seiten der Form zu denken, da die transcendentale Apperzeption ſich als höchſte formale Bedingung des Erkennens ſchon erwieſen hat. Es kann ſich nur um eine Syntheſe der durch die Verſtandesbegriffe gewonnenen Inhalte durch einen höheren Inhalt handeln. Er muß in bezug auf jede der aufgegebenen Fragen ein letzter ſein, da ja ſonſt der gewünſchte Ruhepunkt des Denkens nicht gegeben werden kann. Verwerten wir die Verſtandesbegriffe zur Konſtruktion der Wirklichkeit, ſo kommen wir überall nur zu Bedingungen, indem wir für ein Bedingtes eine Bedingung ſuchen, und für dieſe eine höhere und dann wieder eine höhere — bis ins Unendliche. Hier tritt das Bedürfnis der Vernunft auf für die Reihe der Bedingungen ein Unbedingtes zu finden. So ſind die Ideen »bis zum Unbedingten erweiterte Kategorieen«. Drei Wiſſenſchaften handeln nun von ihm: die rationale Pſychologie, die rationale Kosmologie und die transſcendentale Theologie.

Die erſtere beſitzt als alleinigen Text das: »Ich denke« und verſucht aus der in der Ichvorſtellung gedachten Einheit auf eine ſubſtantielle Seele zu ſchließen, der dann die Eigenſchaften der Einfachheit, der numeriſchen Einheit, der Spiritualität uſw. beigelegt werden. Kant zeigt die Unmöglichkeit dieſes Schluſſes durch die Bemerkung auf, daß einem nur relatif auf das Denken und die Einheit des Bewußtſeins gedachten Ich die Beharrlichkeit der Anſchauung und ſomit eine notwendige Bedingung der Erkenntnis fehle.

Zu der eigentümlichen Erſcheinung der Antinomien, d. h. zweier einander kontradiktoriſch widerſtreitender Sätze, führt dann die rationale Kosmologie. In ihr treten mit demſelben Recht, da die beiden ſie ausmachenden Sätze ſich beweiſen laſſen, die vier Antinomien auf:

1.

Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raum nach auch in Grenzen eingeſchloſſen.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums unendlich.

2.

Theſis.

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Teilen und es exiſtiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt.

Antitheſis.

Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Teilen und es exiſtiert überall nichts Einfaches in derſelben.

3.

Theſis.

Die Kauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſamt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Kauſalität durch Freiheit zur Erklärung derſelben anzunehmen notwendig.

Antitheſis.

Es iſt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

4.

Theſis.

Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Urſache ein ſchlechthin notwendiges Weſen iſt.

Antitheſis.

Es exiſtiert überall kein ſchlechthin notwendiges Weſen, weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Urſache.

Kant erklärt die nach den Prinzipien der formalen Logik schlechthin unauflösliche Schwierigkeit, daß diese Sätze beide bewiesen werden können, durch den Nachweis eines transscendentalen Scheines. Es wird nämlich so geschlossen: »Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich usw.« Kant zeigt nun, daß im Obersatz die zwischen dem Bedingten und der Reihe der Bedingungen gedachte vollständige Synthesis als rein begriffliche Beziehung vorgestellt wird, es wird darin nur der Gedanke ausgesprochen, daß ein Bedingtes eben vollständig bedingt sein müsse und bei rein gedanklichen Beziehungen ist es auch möglich, einen letzten bedingenden Satz für einen daraus abgeleiteten aufzuweisen, z. B. ein Axiom. Im Untersatz wird aber von der besonderen Art des Bedingtseins der Erscheinungen gesprochen. Und nun wissen wir, daß es unerlaubt ist von gedanklichen Beziehungen ohne weiteres objektive Giltigkeit für die Erscheinungen zu behaupten. Für diese kann uns ein Regressus in der Reihe der Bedingungen aufgegeben sein, wir kommen, da Raum und Zeit Kontinua sind, zu einer Reihe und wir dürfen die Totalität der Synthesis und der vorgestellten Reihe hier nicht voraussetzen. Erinnern wir uns daran, daß die Noumena Gedankendinge genannt wurden, d. h. daß bei ihnen eine Zeitordnung nicht gedacht wird, so wird die von Kant gegebene Entscheidung des Streites klar. Jener Satz würde nur gelten, wenn die Erscheinungen Dinge an sich selbst wären. Denn auf diese und nicht auf jene paßt das im Obersatz Gesagte. Indem aber nun der Begriff »Bedingtes« im Obersatz und Untersatz etwas anderes bedeutet, entsteht ein Trugschluß. Aufgelöst aber wird er durch die Unterscheidung: Dinge an sich und Erscheinungen. So kann Kant sagen, daß der transscendentale Idealismus, der eben diese Unterscheidung einführt, der Schlüssel zur Auflösung der Antinomien ist. Zugleich wird deutlich, welche wichtige Rolle die Auffindung und Lösung des Antinomieenproblems für die Entwicklung der Kantischen Erkenntnistheorie vor dem Jahre 1770 spielen mußte.

Das nächste Ergebnis aus diesen Überlegungen muß nun sein, daß die einander entgegengesetzten Behauptungen beide falsch seien. Doch Kant zieht dies alle Bemühung der reinen Vernunft in kosmologischer Hinsicht vernichtende Urteil doch nur in bezug auf die beiden ersten Antinomieen, nicht für die beiden letzten. Vielmehr macht er auf einen von ihm schon bei der Tafel der Kategorieen eingeführte Unterscheidung aufmerksam, wonach jene mathematische diese dynamische genannt werden können. Und indem er nun auf den Gedanken der Synthesis zurückgeht, unterscheidet er eine Synthesis des Gleichartigen und eine solche des Ungleichartigen. Bei der mathematischen Verknüpfung, wo es sich um Größen handelt, findet die erstere statt, hier kann keine andere als eine sinnliche Bedingung in die Reihe

hineinkommen. Bei der dynamiſchen ſoll aber auch eine nichtſinnliche, d. h. eine intelligible gedacht werden können. Von ihr würde natürlich keine zeitliche Beſtimmung gelten. Dies vorausgeſetzt, ergibt ſich die Möglichkeit, daß in den beiden letzten Antinomieen beide Sätze wahr ſind und es iſt deutlich, daß auch hier wieder der transſcendentale Idealismus die Löſung geben wird.

Es dürfte ſchwer ſein das Recht dieſer Unterſcheidung verteidigen zu wollen. Es ſoll dies auch hier nicht verſucht werden. Kant führt den Begriff der Freiheit in kosmologiſchem Verſtande ein und verſteht darunter das »Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen, deren Kauſalitat alſo nicht nach dem Naturgeſetze wiederum unter einer anderen Urſache ſteht, welche ſie der Zeit nach beſtimmte.« Es entſteht die Frage, wie er zu einem ſolchen Begriff gekommen ſei. Die Antwort läßt ſich vorläufig am einfachſten durch ein von ihm gewähltes Beiſpiel geben. Die boshafte Lüge eines Menſchen kann aus den beſtimmenden Urſachen lückenlos abgeleitet werden, indem man etwa auf ſeine ſchlechte Erziehung, üble Geſellſchaft, die Bösartigkeit eines für Beſchämung unempfindlichen Naturells, Leichtſinn und Unbeſonnenheit und auf die veranlaſſenden Gelegenheitsurſachen hinweiſt. Die Handlung wird alſo wie eine Naturbegebenheit als notwendig begriffen. Trotzdem tadelt man den Täter und zwar nicht wegen ſeines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf »ihn einfließenden Umſtände, ja ſogar nicht wegen ſeines vorhergeführten Lebenswandels; denn man ſetzt voraus, man könne es gänzlich beiſeite ſetzen, wie dieſer beſchaffen geweſen, und die verfloſſene Reihe von Bedingungen als ungeſchehen, dieſe Tat aber als gänzlich unbedingt in Anſehung des vorigen Zuſtandes anſehen, als ob der Täter damit eine Reihe ganz von ſelbſt anhebe.« Aus dieſem Beiſpiel geht hervor, daß Kant das, was er den empiriſchen Charakter des Menſchen nennt, ganz und lückenlos in den Kauſalzuſammenhang des Geſchehens eingeordnet wiſſen will, daß er aber anderſeits der Vernunft eine Kauſalität zuſchreibt, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen. Und weiter wird ausdrücklich geſagt, daß das Zuſammentreffen beider Arten von Kauſalität in ein und derſelben Handlung gedacht werden müſſe. Es entſteht die Frage: »ob es ein richtig disjunktiver Satz ſei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entſpringen müſſe, oder ob nicht vielmehr beides in verſchiedener Beziehung bei einer und derſelben Begebenheit ſtattfinden müſſe.« Das letztere behauptet Kant. Ausdrücklich wird auch noch geſagt, daß man die Kauſalität der Vernunft nicht etwa bloß wie eine »Konkurrenz, ſondern an ſich ſelbſt als vollſtändig anſehen müſſe.« Daraus wird deutlich, daß die Idee der intelligiblen Freiheit nicht als eine bloße Betrachtungsweiſe aufgefaßt werden dürfe, vielmehr ſoll durch ſie »die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfangen.«

Die von Kant gegebene Löſung des Freiheitsproblemes enthält unüberwindliche Schwierigkeiten. Halten wir den Gedanken einer notwendigen Verknüpfung der Begebenheiten in der Erſcheinungswelt feſt, ſo iſt für die Wirkung aus Freiheit kein Platz. Laſſen wir durch ſie einen Zuſtand von ſelbſt anfangen, ſo iſt eine Begebenheit in der Wirklichkeit, für die die Urſachen nicht in ihr lagen. Unmöglich iſt beide Arten der Kauſalität bei einer und derſelben Handlung zuſammen zu denken. Je mehr wir aber dieſer Schwierigkeiten inne werden, deſto mehr müſſen wir nach den Motiven fragen, welche Kant zu einer ſolchen dualiſtiſchen, die Einheit der Welterklärung zerſtörenden Lehre führten. Er hat ſie deutlich ſelbſt ausgeſprochen, wenn er ſagt: »Daß die Vernunft nun Kauſalität habe, wenigſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen, iſt aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktiſchen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkommt.« Dieſe Imperative wären aber ſinnlos, wenn nicht im einzelnen Fall ein ihren Forderungen entſprechendes Können möglich wäre.

In der Lehre von der Freiheit treffen die beiden ſtärkſten Kräfte aufeinander, von denen das Denken Kants bewegt wurde. Er hielt mit voller Konſequenz an dem Gedanken einer notwendigen Verknüpfung alles Geſchehens, wie ihn zuerſt die mechaniſche Welterklärung zur vollen Klarheit erhoben hatte, feſt. Anderſeits war das Gefühl von der unbedingten Geltung des Sittlichen als einer über das Irdiſche hinausführenden Macht zu ſtark in ihm, als daß er mit einem lahmen Kompromiß den Gegenſatz zwiſchen Natur und Freiheit hätte überdecken mögen. Welt des Seins und Welt des Sollens treten einander gegenüber. Die Idee der Freiheit gab eine neue Orientierung. Sie kann in ihrer vollen Bedeutung erſt in der Ethik zu Tage treten.

Was über die dritte Antinomie geſagt worden iſt, gilt auch für die vierte, doch mit dem Unterſchied, daß das notwendige Weſen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt gedacht werden müßte. Die Exiſtenz eines ſolchen zu beweiſen verſucht nun die *transſcendentale Theologie*. In ihr werden drei Beweiſe geführt: der phyſikotheologiſche, der kosmologiſche und der ontologiſche. Leitend iſt in allen Beweiſen der Gedanke eines unbedingt notwendigen Weſens und von dieſem aus wird dann auf ein allerrealſtes Weſen, d. i. Gott geſchloſſen. Durch dieſe Begriffe ſind wir über die Erfahrung, von der der kosmologiſche und der phyſikotheologiſche Beweis ausgehen, hinausgeſchritten und bewegen uns ganz in der Sphäre einer transſcendentalen Beweisführung, wie ſie im ontologiſchen Beweis verſucht wird. Mit der Widerlegung des letzteren ſind deshalb auch die beiden erſteren als unmöglich erwieſen. Kant macht nun zuerſt geltend,

daß Notwendigkeit nur in Urteilen beſtehe, bei denen unter der Vorausſetzung eines beſtimmten Subjektes die notwendige Übereinſtimmung ſeiner mit den ihm zukommenden Prädikaten behauptet wird. So iſt das Urteil Gott iſt allmächtig ein notwendiges Urteil, weil, wenn Gott geſetzt iſt, die Allmacht notwendig eines ſeiner Prädikate ſein muß. Hebe ich aber Subjekt und Prädikat zugleich auf, ſo kann auch kein Widerſpruch entſtehen, da die Beziehung für die der Satz des Widerſpruchs gilt, ja garnicht mehr beſteht. Daraus ziehen wir den Schluß: »Ich kann mir nicht den geringſten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen ſeinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerſpruch zurück ließe«. Nun behauptet der ontologiſche Gottesbeweis, daß es ein Widerſpruch ſei den Begriff eines allerrealſten Weſens zu denken und ihm dann die Exiſtenz abzuſprechen, da dann ja eine Art von Realität, die in der Wirklichkeit, von ihm geleugnet würde. Wenn aber nur dies behauptet wird, ſo iſt der Beweis nur ein Scheinbeweis, eine leere Tautologie. Es iſt dies nur ein analytiſcher Satz. Der Satz: »Gott iſt«, iſt aber nun ein Exiſtentialſatz und als ſolcher ſynthetiſch. Deshalb müſſen wir aus dem Begriff eines allerrealſten Weſens herausgehen, um ihm Exiſtenz zu erteilen. Aber während bei Gegenſtänden der Sinne die Erfahrung entſcheidet, »iſt für Objekte des reinen Denkens ganz und gar kein Mittel ihr Daſein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſein aller Exiſtenz aber ganz und gar zur Einheit der Erfahrung gehört«. Die Anſprüche der Logik ſind damit abgewieſen, die Frage iſt nur erkenntnistheoretiſch zu erledigen. Und hier gelten die Ergebniſſe der transſcendentalen Analytik und der in ihr entwickelte Begriff der Erfahrung. Das Sein iſt die Poſition eines Dinges.

Dieſe Kritik der reinen Vernunft hat die überlieferte Metaphyſik zerſtört. Die Ideen, durch welche die Vernunft über den Gebrauch der Erfahrung hinausgehen wollte, ſind als überſchwenglich erwieſen. Dieſes negative Reſultat hat aber nun einmal die Bedeutung, daß auch die dem Dogmatismus entgegengeſetzten Behauptungen als unrichtig erwieſen ſind, Materialismus und Atheismus ſind zugleich widerlegt. Dann aber kann gefragt werden, ob die Ideen, wenn auch nicht von transſcendentem Gebrauch, ſo doch vielleicht von immanentem ſind. Zu einer ſolchen Vermutung führt Kant die Zuverſicht, daß »alles, was in der Natur unſerer Kräfte gegründet iſt, zweckmäßig, und mit dem richtigen Gebrauch derſelben einſtimmig ſein muß«. Wohin der falſche Gebrauch führt, haben wir geſehen, nun können wir behutſamer ſein. Dann hat die Tendenz der Vernunft auf das Syſtematiſche der Erkenntnis einen Wert. Die Ideen ſind von regulativem Gebrauch, d. h. ſie geben der Verſtandeserkenntnis die Richtung auf Einheit. Wenn auch z. B. der Begriff eines Weſens von

höchſter Vollkommenheit für uns überſchwenglich iſt, ſo wird unſerem Erkennen doch dadurch die Idee übermittelt, »alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer ſyſtematiſchen Einheit zu betrachten, mithin als ob ſie insgeſamt aus einem einzigen allbefaſſenden Weſen, als oberſter und allgenugſamer Urſache entſprungen wären«. Es iſt dies nur eine Regel für die Erweiterung unſerer Erkenntnis, ihre Fruchtbarkeit läßt ſich aber vielfach erweiſen, insbeſondere etwa für den Begriff eines organiſchen Weſens. Hier iſt daran zu erinnern, daß der Gottesgedanke in der vorkritiſchen Naturphiloſophie als Einheitsprinzip der Forſchung von Kant verwertet worden war, und anderſeits weiſen dieſe Überlegungen auf die Unterſuchungen der teleologiſchen Urteilskraft hin.

Schließlich iſt mit dieſer Funktion der Vernunft ihr letzter Zweck doch auch noch nicht angegeben. Ihre Spekulationen beziehen ſich vornehmlich auf drei Gegenſtände: die Freiheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele und das Daſein Gottes. Das rein theoretiſche Intereſſe an ihnen iſt nur gering, es bleibt aber ein praktiſches. Und wenn ſich auf jenem Gebiet nur ein negativer Nutzen einer Philoſophie der reinen Vernunft ergab, ſo läßt ſich auf dieſem ein poſitiver erwarten. Wieder tritt die Zuverſicht auf eine weislich vorſorgende Natur auf und wir dürfen annehmen, daß ihre letzte Abſicht eigentlich nur aufs Moraliſche geſtellt iſt. So entwickelt denn ſchon die »Kritik der reinen Vernunft« die Gedanken einer moraliſchen Welt und das Ideal des höchſten Gutes. Von der Ethik dürfen wir ihre vollſtändige Ausbildung erwarten.

Ethik und Religionsphiloſophie.

Die Entwicklung der Kantiſchen Ethik zeigt eine ähnliche Problemſtellung wie die ſeiner Erkenntnistheorie. Auch hier ſteht das Ziel feſt: die Auffindung allgemeingiltiger und notwendiger Sätze für das menſchliche Handeln. Auch hier bekämpfen einander wieder Empirismus und Rationalismus, wobei der erſtere aber doch einen weniger feindlichen Standpunkt einnahm, inſofern ſeine Hauptvertreter von einem urſprünglichen moraliſchen Gefühl bei jedem Menſchen ausgingen. Doch konnte die Begründung moraliſcher Grundſätze auf einem Gefühl den Anforderungen der kritiſchen Philoſophie nicht genügen, und ſo iſt Kants Bemühen darauf gerichtet, das, was das Gefühl ausſagte, in einer Formel auszuſprechen, welche transſcendentalphiloſophiſch, d. h. hier auf reiner Vernunft begründet werden konnte.

Kant beginnt in der »Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten« mit der Überlegung, daß die Vernunftanlage des Menſchen einen beſtimmten Zweck haben müſſe. Zu dieſer Frageſtellung gelangt er auf Grund ſeiner

allgemeinen naturphiloſophiſchen Ideen, welche früher dargeſtellt wurden. Indem die Natur die Tendenz zum Unbedingten dem Menſchen als Naturanlage gab, begründete ſie zugleich die ſichere Erwartung, daß damit ein beſtimmter Zweck erfüllt werden ſollte. Da nun die theoretiſche Philoſophie nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gelangte, ſo iſt die Löſung von der Ethik zu erwarten. Hier beſteht nun die Möglichkeit, den Zweck der Vernunft in der Erzeugung der Glückſeligkeit oder in der eines »guten Willens« zu ſuchen. Das erſtere iſt ausgeſchloſſen, da die Vernunft ein recht untaugliches Mittel ſein würde, da ſie doch eben die Unerreichbarkeit eines ſolchen Zieles aufzeigt und überhaupt nicht ſichere Führerin zu den praktiſchen Zwecken des Lebens ſein kann. So kann der Zweck der Vernunft nur die Hervorbringung eines guten Willens ſein. Und nun entſteht die Aufgabe, das Moralprinzip des guten Willens als ſeiner Ausſage nach identiſch nachzuweiſen mit dem Gebot der Vernunft. Um dies zu erreichen, führt Kant gewiſſermaßen als Hilfsbegriff den Gedanken der Pflicht ein, er gewinnt dadurch die imperativiſche Form, die der gute Wille doch eigentlich nicht an ſich trägt. Nun wird gezeigt, wie das ſittliche Urteil des gemeinen Verſtandes äußerſt ſubtil iſt, indem jedes Handeln, das in ſeinen Motiven auch nur den kleinſten Beiſatz egoiſtiſcher Überlegung an ſich zeigt, nicht als echt ſittlich empfunden wird. Der Gegenſatz läßt ſich ausdrücken als der des pflichtgemäßen und eines Handeln aus Pflicht. Einfache Beiſpiele wie das von dem Kaufmann, der ein Kind redlich bedient, nicht im Gedanken an die aus ſeiner Unredlichkeit möglicherweiſe ſich ergebenden ſchädlichen Folgen für ſein Geſchäft, ſondern rein aus dem Gefühl der Verpflichtung, daß er ehrlich handeln ſolle, erläutern dieſe Gegenüberſtellung. Kant verſucht dieſen Seelenzuſtand des Kampfes von Pflicht und Neigung recht eindringlich darzuſtellen. Am beſten wohl durch das Beiſpiel des Wohltätigen. Zu ſolchen Handlungen treibt uns Neigung, aber ſo wertvoll ein daraus entſpringendes Tun ſein mag, der letzte ſittliche Gehalt fehlt ihm doch: »Geſetzt alſo, das Gemüt jenes Menſchenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schickſal auslöſcht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit ſeiner eigenen genug beſchäftigt iſt, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, riſſe er ſich doch aus dieſer tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat ſie allererſt ihren ächten moraliſchen Wert. Noch mehr: wenn die Natur dieſem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er ‹übrigens ein ehrlicher Mann› von Temperament kalt und gleichgiltig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, ſelbſt gegen ſeine eigenen mit der beſondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke

versehen, dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann ‹welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde› nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.«

Es darf hier nicht der Irrtum entstehen, als habe Kant verlangt, daß in jedem Fall der Mensch durch diesen Zustand eines Kampfes mit seinen Neigungen und ihrer Unterdrückung durch den Gedanken an die Pflicht hindurchgehen solle. Es wird durch diese Beispiele nur der Begriff eines rein tugendhaften Handelns entwickelt. So erhalten wir die Definition: »Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz«. Jede Rücksicht auf den Erfolg des Handelns ist damit schlechthin ausgeschlossen. Da nun aber ein Handeln ohne Zweck undenkbar ist, alle außerhalb des Individuums liegenden Zwecke nur durch Neigung gewonnen werden können, so muß der gesuchte Zweck im Individuum selbst liegen. Hier aber doch auch wieder nicht in der sinnlichen, höchstens auf das Ziel der Glückseligkeit gerichteten Natur, sondern in dem Charakter des Menschen als eines vernünftigen Wesens. Ein solches ist Zweck an sich selbst und damit gelangen wir zu der Formel: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst«. Es muß hier wiederum einem Irrtum gewehrt werden, als sei unter Menschheit die gegebene, im Raum zerstreute Masse der Menschen gemeint. Eine solche Interpretation müßte den allgemeingiltigen Charakter des Sittengesetzes zerstören. Vielmehr kann hier nur die Idee der Menschheit, erfaßt durch den Begriff eines vernünftigen Wesens überhaupt gemeint sein.

So entsteht nunmehr die Aufgabe aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens die Formel des Sittengesetzes abzuleiten. Mit diesem ist der Gedanke des Willens zu verbinden; Vernunft und Wille vereinigt geben den Begriff der praktischen Vernunft. Ist nun die Unabhängigkeit des Willens von der Neigung gefordert, so bleibt nur die Möglichkeit einer Übereinstimmung des Willens mit der Vernunft als Prinzip. Dies Verhältnis wird durch die Idee eines kategorischen Imperatifs ausgedrückt. Im Gegensatz zu den hypothetischen, welche immer nur die Notwendigkeit eines Mittels zu einem Zweck ausdrücken, stellt er eine Handlung »als für sich selbst, ohne Beziehung auf andere Zwecke als objektiv notwendig vor«. Aber wie können wir uns bei dem einzelnen Willensentschluß, bei der Maxime versichert halten, das Sittlich-Gute zu wollen? In dem Willen kann eine

ſolche Beſtimmung nicht liegen. Sie muß aus der Vernunft entſpringen. Was iſt ihr Weſen?

Wir rühren mit dieſer Frage an die letzten Gedanken Kants überhaupt. Was iſt Vernunft? Eine Antwort können wir nur geben durch den Gedanken ihrer abſoluten Widerſpruchsloſigkeit, es muß in ihrem Weſen liegen, daß ſie das Falſche von ſich abſtößt. Dies wird dann auch ein Wille tun müſſen, der die Forderung einer unbedingten Geltung des von ihm Gewollten in ſich ſchließt. Er muß alſo als Prinzip einer Geſetzmäßigkeit auftreten, in der der Widerſpruch ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt. Die Formel, welche ſo gefunden wird, lautet: »Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne«. Beiſpiele können auch hier zur Erläuterung dienen. Die Frage, ob der Menſch ſich das Leben nehmen dürfe, wird beantwortet durch die Entwicklung eines Begriffes der Natur, die zugleich den Menſchen zur Selbſterhaltung, zugleich zum Selbſtmord antreibt. Ein ſolcher Naturbegriff iſt in ſich widerſpruchsvoll. Ebenſo iſt es mit einem Wollen, das Wohltätigkeit für ſich verlangt, anderen aber ſie nicht zu teil werden laſſen will. Nicht die egoiſtiſche Überlegung auf die Folgen, ſondern die Beſinnung auf den Widerſpruch im eigenen Wollen entſcheidet hier. Ein ſolches Wollen kann nicht ohne Widerſpruch die Form einer Geſetzmäßigkeit annehmen. Geſetzmäßigkeit muß eben ihrem Begriffe nach in ſich übereinſtimmend, d. h. widerſpruchslos ſein.

Dieſe trockene Formel der kategoriſchen Imperatives, welche ja eigentlich nichts mehr ausſagt, als daß mit einem ſubjektiven Grundſatze, einer Maxime, die Operation der Verallgemeinerung vorgenommen werden ſoll, appelliert doch an das Weſen des Menſchen. Und hier gewinnt nun alles Farbe und Leben. In dem Wiſſen von dem Gegenſatz in unſerer Natur, wie er durch das Herausringen aus den Antrieben der Neigungen zur Höhe der ſittlichen Forderung zum Bewußtſein kommt, liegt das Geheimnis unſerer Beſtimmung aufgeſchloſſen. Das Sollen gebietet ein Handeln, das über alle Wirklichkeit hinausführt, es wird der Sinn unſeres Lebens, der im Unendlichen liegt, uns enthüllt. Dies erfährt das Individuum an ſich und es trägt in ſich das Bewußtſein von der Allgemeingiltigkeit des von ihm als ſittlich Erkannten. Es gewinnt ſeine Perſönlichkeit und den Gedanken der Gemeinſamkeit der vernünftigen Weſen in einem Reich der Zwecke: »Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einſchmeichelung bei ſich führt, in dir faſſeſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und ſchreckte, um den Willen zu bewegen, ſondern blos ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüte Eingang findet und doch ſich ſelbſt wider Willen Verehrung ⟨wenn gleich nicht

immer Befolgung› erwirbt, vor dem alle Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches iſt der deiner würdige Urſprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werts iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können?

Es kann nichts Minderes ſein, als was den Menſchen über ſich ſelbſt ‹als einen Teil der Sinnenwelt› erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſchbeſtimmbare Daſein des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke ‹welches allein ſolchen unbedingten praktiſchen Geſetzen als das moraliſche angemeſſen iſt› unter ſich hat. Es iſt nichts anderes, als die Perſönlichkeit, das iſt die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktiſchen Geſetzen, die Perſon alſo, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen iſt, ſofern ſie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern iſt, wenn der Menſch, als zu beiden Welten gehörig, ſein eigenes Weſen in Beziehung auf ſeine zweite und höchſte Beſtimmung nicht anders als mit Verehrung und die Geſetze derſelben mit der höchſten Achtung betrachten muß«.

Jetzt iſt es auch möglich, den Tiefſinn der Kantiſchen Freiheitslehre erſt zu ergründen. Es wird der paradoxe Satz aufgeſtellt, daß ein Wille unter Geſetzen und ein freier Wille identiſch ſeien. Da nun nicht das Bewußtſein unter einem Geſetze zu ſtehen in jedem Fall Freiheit auslöſen kann, ſo muß es ein beſonderes ſein und dies iſt der kategoriſche Imperatif. Weil dieſer ſchließlich aus dem Begriff eines vernünftigen Weſens deduziert wird, ſo iſt deutlich, daß der Menſch als ein ſolches, wenn er ein aus ſeinem Weſen entquellendes Gebot befolgt, eben zugleich ſeinem freien Willen folgt.

Das Sollen weiſt den Menſchen hin auf ſeine Beſtimmung. Es ſtellt zugleich ein Ideal auf, das er in ſeinem diesſeitigen Leben nicht erreichen kann. Vielmehr muß er den Konflikt erleben, der zwiſchen Wollen und Erreichen beſteht. Auch iſt es für ihn nicht möglich, den Ablauf des der Notwendigkeit unterworfenen Geſchehens mit den ſittlichen Forderungen zu vereinigen. Dieſes läßt ſich nicht ethiſch begreifen oder rechtfertigen. Schuld und Strafe ſtehen nicht in rechtem Verhältnis. Dieſe Einſicht, welche die ſchwerſte iſt, die der Menſch in ſeinem Leben verwinden muß, führt Kant zum Aufbau einer moraliſchen Welt. Schon in der »Kritik der reinen Vernunft« hatte er auf die beiden Fragen: Was kann ich

wiſſen? was ſoll ich tun? die dritte folgen laſſen: Was darf ich hoffen? Bei Stellung dieſer Frage geht Kant von der freilich unbewieſenen Vorausſetzung aus, daß das Syſtem der Sittlichkeit mit dem der Glückſeligkeit verbunden ſein müſſe. Beide in ihrer höchſten Vereinigung gedacht, ergeben das Ideal des höchſten Gutes. Von dieſen beiden Beſtimmungen iſt die oberſte die völlige Angemeſſenheit der Geſinnung zum moraliſchen Geſetz, die Heiligkeit. Da dies Ideal aber von keinem Menſchen in ſeinem diesſeitigen Leben erreicht werden kann, ſo ergibt ſich das Poſtulat ſeiner Fortdauer in einem jenſeitigen im Sinne eines unendlichen Progreſſus der Annäherung an das gedachte Ziel. Die zweite Beſtimmung, die Glückſeligkeit, kann dem Menſchen weder die Natur noch das Sittengeſetz garantieren. Die erſtere nicht, inſofern er nicht Herr ihrer iſt, das zweite nicht, da es ganz unabhängig von der Natur und deren Übereinſtimmung zu unſerem Begehrungsvermögen begründet wurde. Da wir nun aber doch das höchſte Gut zu befördern ſuchen ſollen, ſo wird auch das Daſein einer von der Natur unterſchiedenen Urſache der »geſammten Natur, welche den Grund dieſes Zuſammenhanges, nämlich der genauen Übereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, poſtuliert«. Dies Weſen iſt Gott. Er iſt oberſte Urſache der Natur und zugleich muß er eine der moraliſchen Geſinnung gemäße Kauſalität haben. So iſt er ein Weſen, das Verſtand und Willen beſitzt. Das Streben nach Heiligkeit und die Erwartung der Glückſeligkeit finden in dem Gedanken eines gerechten, göttlichen Richters ihre Befriedigung.

So liefert eine Moraltheologie das, was die theoretiſche Philoſophie nicht geben konnte. Unſterblichkeit und Daſein Gottes ſind Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft. In der Begründung dieſer Ideen bringt Kant Gedanken zu einem gewiſſen Abſchluß, die ſeit der Renaiſſance Geltung erlangten. Im Gegenſatz zur Ableitung der Werte des Diesſeits aus jenſeitigen Beſtimmungen, wie ſie im Mittelalter geſchah, ſehen wir in der neueren Philoſophie das Jenſeits aus dem höchſten Ideal und der höchſten Steigerung und Kraft des Diesſeits begriffen. Der auf ſich ſelbſt geſtellte und durch die Anerkennung des aus ſeinem Weſen fließenden ſittlichen Gebotes zum Bewußtſein ſeiner Beſtimmung gelangte Menſch baut ſich ein Jenſeits auf, das er bildet nach dem im Diesſeits geltenden und über es hinausweiſenden Werten. Dieſe Konſtruktion kann dann umgewandelt werden in ein perſönliches Verhältnis des Menſchen zu Gott. Dann erſcheinen die Pflichten als göttliche Gebote, wohlverſtanden nicht ſo, daß ihre Geltung aus dem Befehle des höchſten Weſens abgeleitet wird, ſondern ſo, daß ſie im moraliſchen Sollen unabhängig von jeder weiteren Beziehung unmittelbar erfaßt und dann in Gottes Willen als den Bewahrer des Sittlichen gelegt werden.

So führt die Moral zur Religion. Kants Religionsphilosophie setzt an diesem Punkte an. Sie stellt sich dar als ein Versuch, eine Synthese zwischen der eben entwickelten reinen Vernunftreligion und den Lehren der christlichen Kirche herzustellen. Ausdrücklich hat Kant diesen Zusammenhang betont. Schon der Titel »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« soll ausdrücken, daß es sich nicht um eine Religion aus bloßer Vernunft handelt, es wird nur vorstellig gemacht, »was im Text der für offenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann.« Die Religionsphilosophie erhält von der Moral den Begriff des höchsten Gutes und den von der Annäherung an dies Ziel. Doch kann es sich jetzt nicht mehr um die Konstruktion dieses Ideenzusammenhanges handeln, sondern vielmehr um die Frage, wie in empirischer Wirklichkeit der gedachte Fortschritt stattfinde. Aus der Doppelheit der menschlichen Natur ergibt sich der Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft und es besteht bei dem Menschen die Tendenz, »die Triebfedern der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes« zu machen. So können wir von einem Hang zum Bösen in der menschlichen Natur sprechen und die Entwicklung der Menschheit auffassen als einen Kampf des bösen Prinzips mit dem guten. Das Ziel, unter diesem Gesichtspunkt ausgesprochen, ist nun die Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen. Eine solche Entwicklung bedarf aber einer äußeren Organisation und ihr entsprechender Mittel. Die Idee eines Volkes Gottes ist deshalb in der Erscheinungswelt nur möglich, durch die Konstitution einer Kirche. Diese bedarf dann wieder einer heiligen Schrift als eines Offenbarung enthaltenden Buches. Die letztere ist notwendig aus der Schwäche der menschlichen Natur, »da auf den reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.« So treten einander gegenüber: Vernunft — und geoffenbarte, rein moralische und statutarische Religion. Ihr Verhältnis in bezug auf den Inhalt der Religion ist nun das, daß die letztere die erstere als Auslegerin anzuerkennen hat. Gegenüber den für eine bestimmte, zeitlich bedingte Kirche geltenden Statuten enthält die Vernunftreligion ein beständig sich erhaltendes System. Dies Verhältnis der Unterordnung der ersteren unter die letztere enthält aber zugleich die systematischen Gedanken zur Konstruktion einer Geschichte der Kirche. Es soll ein allmähliger Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Vernunftglaubens stattfinden. Dieser Prozeß läßt sich an der Entwicklung der christlichen Kirche beobachten, besonders das 18. Jahrhundert begründet die Hoffnung auf eine alle Menschen auf immer vereinigende Kirche.

Äſthetik und Teleologie.

Kants theoretiſche Philoſophie hatte den Gegenſatz zwiſchen Natur und Freiheit zur größten Schärfe ausgebildet. In der Ethik waren aber dann Motive hervorgetreten, welche nach einer höheren Syntheſe drängten. In dem Gedanken des Sollens lag ausgeſprochen, daß die Welt der Freiheit auf die der Natur einen Einfluß haben müſſe. Auch führte die Idee des höchſten Gutes, welche eine Vereinigung von ſittlicher Vollkommenheit und Glückſeligkeit in ſich ſchloß, zu dem Gedanken ihrer Verwirklichung in einem Jenſeits, das als eine Fortſetzung des diesſeitigen Lebens aufgefaßt werden mußte. Dieſe Forderungen fanden nun eine Befriedigung in dem metaphyſiſchen Begriff eines Überſinnlichen, in welchem Natur und Freiheit vereinigt vorgeſtellt wurden. Zugleich trat hier ein methodiſches Problem auf. Es mußte der Verſuch gemacht werden, die Stellung und Geltung dieſer Idee im Syſtem der kritiſchen Philoſophie zu beſtimmen. Und wie nun der Gedanke des Überſinnlichen gewonnen war aus der Tendenz zu einer Syntheſe zwiſchen Natur und Freiheit, ſo ergab ſich die Aufgabe, den transſcendentalen Ort für ihn in einem Erkenntnisvermögen zu ſuchen, das eine Mittelſtellung zwiſchen Verſtand und Vernunft einnahm. Von dieſem ließ ſich vorausſagen, daß Erkenntnis durch es nicht gewonnen werden konnte. Es konnte nur die Aufgabe haben, die Verſtandeserkenntniſſe zu der höheren Einheit der Vernunftbegriffe überzuführen. Es kann alſo nur ein Vermögen der Beurteilung ſein, es gibt nur ein Verfahren der Reflexion über die Gegenſtände der Natur an. Es iſt nur ein ſubjektives Prinzip und die Übereinſtimmung der Gegenſtände der Natur mit ihm kann nur eine zufällige ſein. Dies Prinzip nennt Kant die Zweckmäßigkeit und das gedachte Erkenntnisvermögen die Urteilskraft. Es gibt nun eine äſthetiſche und eine logiſche Vorſtellung von der Zweckmäßigkeit der Natur. Der erſteren werden wir inne durch das Gefühl der Luſt, die zweite wird durch einen Begriff von einem Dinge, das dieſem entſpricht, vorgeſtellt. Demnach gibt es eine äſthetiſche und eine logiſche Urteilskraft.

Indem Kant der Äſthetik dieſe ſyſtematiſche Stellung einräumte, geſtand er ihr eine Bedeutung zu, die ſie vordem noch nicht gehabt hatte. Sie, die zuerſt nur ein beſcheidenes Plätzchen beanſpruchen durfte und von Baumgarten nur mit einer Entſchuldigung in das Syſtem eingeführt worden war, wurde nunmehr als verbindendes Glied des Ganzen gedacht. Das Erlebnis des Schönen war das, was die Gegenſätze der menſchlichen Natur überbrückte und dadurch, daß es mit Hilfe der transſcendentalen Methode deduziert wurde, wurde es zu einer notwendigen Äußerungsform unſeres Weſens.

Kant verſuchte nun mit Hilfe der aus der theoretiſchen Philoſophie übernommenen Frageſtellung die Eigentümlichkeit des äſthetiſchen Urteils zu beſtimmen. An dieſem wird ſtets hervorgehoben werden müſſen, daß es zwar von ſinnlichen Eindrücken herrührt, aber doch einen höheren Wert als die eigentliche und nur ſinnliche Luſt in ſich trägt. Und damit in Zuſammenhang iſt dann das über ein bloß ſinnliches Erlebnis Hinausreichende und Geltung für das in ihm ausgedrückten Verlangende zu charakteriſieren. So ſcheidet Kant es zuerſt ab von den Beziehungen des Menſchen zu Objekten, die auf einem Intereſſe beruhen. Das Geſchmacksurteil iſt ohne alles Intereſſe, ich nenne einen Gegenſtand ſchön, ohne daß ſeine Exiſtenz und ein Verhältnis zu meinem begehrenden Ich in Frage käme.

Damit läßt ſich dann leicht die Einſicht verbinden, daß es nur die formalen Eigenſchaften des Gegenſtandes ſind, die in mir das äſthetiſche Urteil auslöſen, nur zu ſeiner Materie könnte ich in das Verhältnis des Begehrens treten. Und unterſuche ich den Gegenſtand meines äſthetiſchen Genießens unter dem Geſichtspunkt des Zweckes, ſo ergibt ſich der Gedanke der Zweckmäßigkeit ohne allen Zweck. Es wird in mir ein harmoniſches Verhältnis meiner Erkenntniskräfte hervorgerufen, ohne daß doch irgendwie dieſer Zuſtand von der Einſicht in den Zweck, den das ſchöne Ding für mich haben könnte, abhängig wäre. Und ſchließlich wird das Gefühl von dem Überindividuellen, dem Gelten des Schönen, von Kant in dem Bewußtſein der allgemeinen Mitteilungsfähigkeit dieſes Zuſtandes geſehen. Ich fühle in mir etwas angeregt, das, trotzdem es perſönlich erlebt wird, doch mir ſo bedeutend erſcheint, daß es ein Allgemeinmenſchlichbedeutungsvolles genannt werden kann. Wir muten deshalb dem Anderen Beiſtimmung zu unſerem Urteil an. Wir ſtreiten nicht über den ſinnlichen, wohl aber über den äſthetiſchen Geſchmack.

Es iſt oft geſagt worden, daß nirgends mehr als an dieſer Stelle das Kantiſche Genie ſich offenbare. Obgleich er unter den Künſten eigentlich nur zur Poeſie ein näheres Verhältnis hatte, hat er doch Formulierungen gefunden, die heute noch nicht veraltet ſind. Er benutzte dabei zweifellos die reiche äſthetiſche Arbeit ſeines Jahrhunderts, aber dadurch, daß er mit Hilfe ſeiner transſcendentalen Methode das äſthetiſche Urteil ableitete und ſeine Geltung zu beſtimmen verſuchte, ſchuf er zum erſten Mal in Deutſchland ein wirkliches Syſtem der Äſthetik.

Weniger von der Syſtematik Kants als von ſeiner Weltanſchauung abhängig iſt ſeine Lehre vom Gefühl des Erhabenen, das mit dem des Schönen den allgemeinen äſthetiſchen Grundcharakter gemein hat, aber ſich dadurch von ihm unterſcheidet, daß es nicht die Form des Gegenſtandes, die in der Begrenzung beſteht, betrifft, »ſondern an einem formloſen Gegenſtande zu finden iſt, ſofern Unbegrenztheit an ihm oder durch deſſen Ver-

anlaſſung vorgeſtellt und doch Totalität derſelben hinzugedacht wird«. Da nun Formloſigkeit an ſich nicht Quelle eines äſthetiſchen Genuſſes ſein kann, ſo entſteht die Aufgabe dieſen Gegenſatz zu überwinden. Auch hier zeigt ſich ein bedeutſamer Unterſchied: »Das Schöne führt direkt ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei ſich, das Gefühl des Erhabenen aber iſt eine Luſt, welche nur indirekt entſpringt, nämlich ſo daß ſie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf ſogleich folgenden deſto ſtärkeren Ergießung derſelben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, ſondern Ernſt in der Beſchäftigung der Einbildungskraft zu ſein ſcheint«. Die Überwindung des empfundenen Gegenſatzes geſchieht nun durch den Gedanken an die Doppelſeitigkeit der menſchlichen Natur. Von dem übermächtigen Gegenſtande werden wir nur als ſinnliche Weſen niedergeworfen, vor den Gewalten der Natur verſchwindet der nur phyſiſche Menſch, aber dieſer Zwang, der auf uns ausgeübt wird, ruft die höhren Kräfte unſerer Seele wach, der Gedanke von der Unendlichkeit unſerer Beſtimmung bezwingt jenen und gibt uns eine Gemütsverfaſſung, welche dem Gefühl der Achtung, wie wir es aus der praktiſchen Philoſophie kennen, verwandt iſt. So iſt denn auch eigentlich kein Gegenſtand erhaben, ſondern die Gemütsſtimmung des Menſchen. Die Tatſache, daß wir das Unendliche zwar ſinnlich nicht auffaſſen, aber doch überwinden und als einheitlichen Eindruck, als Totalität vorſtellen können, weiſt auf ein überſinnliches Vermögen in uns: die Vernunft. Hier tritt die Erinnerung an die Schlußworte der »Kritik der praktiſchen Vernunft« wieder auf. Und auch der Zuſammenhang Kants mit Dichtern ſeiner Zeit wie vor allem Pope, Haller und Klopſtock iſt für den Kenner deutlich. Wie bei dieſen ſo entſtrömt auch bei ihm Naturbegeiſterung aus den Ideen über die Unendlichkeit der Schöpfung und den Gefühlen der Ewigkeit, die den Menſchen wie ein Schauer ergreifen. Der tiefe Eindruck, den Kant von den Wundern des Alls in ſeinen naturphiloſophiſchen Phantaſieen erhielt, bekommt hier ſeine letzte, großartige Faſſung. Und die Natur, welche ſolche Gefühle im Menſchen anregt, erhält dadurch ſelbſt auch eine höhere Beziehung, ſie iſt das Subſtrat des Überſinnlichen. Es ſchaut durch die ſinnliche Form hindurch uns gewiſſermaßen an. Das Schöne iſt ein Symbol des Sittlichguten.

Neben dieſe Lehre vom äſthetiſchen Genießen ſtellt nun Kant die vom äſthetiſchen Schaffen. Er ſteht dabei faſt ganz auf den Schultern anderer, wenn er die ſchöne Kunſt als eine Kunſt des Genies bezeichnet. Und zwar will er den Begriff des Genies einzig und allein dem Künſtler zukommen laſſen. Hier erhebt er ſich zu großer Freiheit des Urteils, wenn er im Gegenſatz zu den pedantiſchen Regelbüchern ſeiner Zeit das Recht des ſchöpferiſchen Genies betont. Er rühmt an ihm Mut, Kühnheit und

manche Abweichung von der gemeinen Regel als Verdienst und er will nicht, daß das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leide. So findet er dann die Formel, daß das »Genie die angeborene Gemütsanlage ist, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt«. Denkt man diesen Gedanken zusammen mit dem, daß Schönheit Symbol des Sittlichguten sei, so bieten sich bedeutungsvolle Ausblicke dar. Die Natur enthüllt im Schaffen des Genies gewissermaßen unausgesprochen ihr eigenes Wesen. So muß ihr ein Prinzip zu Grunde liegen, das vereinigt in sich trägt, was in der Erscheinungswelt gesondert auftritt. Und wie die Kunst im ästhetischen Genießen vom Sinnlichen zum Sittlichen überleitet, wie sie den Menschen veredelt, so sieht sich die ästhetische Urteilskraft »auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird«. Hier liegen, noch nicht bis zur letzten Synthese gebracht, Ideen vorbereitet, welche Schiller dann zu dem Gedanken weiter bildete, daß die Menschheit nur durch die Schönheit zur Erfüllung ihrer Idee gelangen könne. Und von hier aus ist dann nur ein Schritt zum Glaubensbekenntnis der Romantik, dem Schelling den prägnantesten Ausdruck in dem Satz gegeben hat: »Die Kunst ist das einzig wahre und ewige Organon und zugleich Dokument der Philosophie«.

In der Kritik der teleologischen Urteilskraft verbindet Kant ein methodologisches Problem der naturwissenschaftlichen Forschung mit dem durch die Ethik gegebenen einer Versöhnung von Natur und Freiheit.

Schon in der »Naturgeschichte und Theorie des Himmels« hatte Kant die Unmöglichkeit, die Existenz organischer Wesen aus rein mechanischen Ursachen zu erklären, mit den berühmten Worten ausgesprochen: »Ist man im Stande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte aus Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objekts und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen, daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird«. Auf diesem Standpunkt steht Kant auch jetzt. Der Begriff des organischen Wesens wird von ihm erläutert durch den eines Naturzweckes. Die Teile eines solchen sind ihrem Dasein und

der Form nach nur durch Beziehung auf das Ganze möglich und ſie verbinden ſich dadurch zur Einheit, daß ſie voneinander wechſelſeitig Urſache und Wirkung ihrer Form ſind. Auch haben die organiſchen Weſen im Gegenſatz zur blos bewegenden Kraft der Maſchine »bildende Kraft«. So kommen wir zu der Definition: »Ein organiſiertes Produkt der Natur iſt das, in welchem alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt«. Als Erklärungsprinzip bietet ſich demnach der Zweckbegriff dar. Nun aber entſteht folgendes Problem. Zwecke können ſich nur intelligente Weſen ſetzen und als ein ſolches ſehen wir die Natur nicht an. Demnach kann die Betrachtung von Produkten der Natur unter dem erklärenden Geſichtspunkte eines in ihnen zur Realiſierung kommenden Zweckes nur ein regulatives Prinzip an die Hand geben und ich darf einzig und allein ſagen, daß ich nur nach »der eigentümlichen Beſchaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen kann, als wenn ich mir zu dieſer eine Urſache, die nach Abſichten wirkt, mithin ein Weſen denke, welches nach der Analogie mit der Kauſalität eines Verſtandes produktiv iſt«. So kommen wir zur Konkurrenz zweier Erklärungsprinzipien: eines rein mechaniſtiſchen und eines teleologiſchen. Hier will nun Kant, daß das erſtere ſo weit wie irgend möglich durchgeführt werde, auch aus der Überlegung heraus, daß wir bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der beſonderen Naturgeſetze niemals die Unmöglichkeit einer rein mechaniſchen Erklärung beweiſen können. Anderſeits darf aber doch nicht vergeſſen werden, daß manche Vorgänge der Natur überhaupt erſt unter Zugrundelegung des Zweckbegriffes unterſucht werden können und daß wir ſie deshalb als einer Kauſalität nach Zwecken untergeordnet denken müſſen.

Die Exiſtenz der organiſchen Weſen erlaubt nun den Verſuch die geſammte Natur als ein Syſtem nach der Regel der Zwecke zu betrachten. Dieſe neue Frageſtellung iſt gerichtet auf die Natur ſelbſt, ſie wird übernommen als ein Zuſammenhang von Geſetzmäßigkeit und nun nach ſeiner Bedeutung gefragt. So entſteht der Begriff eines *Zweckes der Natur* und wir können als ihren letzten Zweck den Menſchen anſehen, da er das einzige Weſen iſt, »welches ſich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch ſeine Vernunft ein Syſtem der Zwecke machen kann«. Das Ziel, das die Natur nun mit dem Menſchen anſtrebt, iſt ſeine Kultur. Wir wiſſen aber, daß damit des Menſchen Beſtimmung nicht erſchöpft iſt. Und ſo müſſen wir zu dem Begriff des *Endzweckes* aufſteigen, d. h. eines ſolchen, »der keines andern als Bedingung ſeiner Möglichkeit bedarf«. Dieſe Idee wird eingeführt unter Berufung auf das Zugeſtändnis des gemeinſten Verſtandes. Er wird ſich des Gedankens nicht entſchlagen können, daß die Welt ohne

den Menſchen eine Wüſte und ohne Endzweck ſein würde. So wird eine Deutung in Hinblick auf den Menſchen verſucht. Der Gegenſatz von Mechanismus und Teleologie verſchwindet vor dieſer Betrachtungsweiſe, beide Begriffe werden zuſammengefaßt gedacht unter dem der Natur, die dann wieder in Gegenſatz tritt zu dem der Freiheit. Aus den Ergebniſſen der Ethik iſt nun klar, daß der Menſch nur als moraliſches Weſen Zweck der Schöpfung ſein kann. Dadurch iſt für die Welt der Natur und die der Freiheit ein vereinigendes Prinzip gefunden. Das »moraliſche Verhältnis muß eben ſo notwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung geweſen ſein, als das nach phyſiſchen Geſetzen«. So iſt es möglich, die Schöpfung aus einer Abſicht des Schöpfers zu interpretieren. Können wir ihm einen Endzweck beilegen? Er würde das höchſte durch Freiheit mögliche Gut in der Welt ſein. Es iſt nun klar, daß die Natur uns ein ſolches nicht liefern kann. Die Garantie iſt nur möglich durch ein Weſen, das zugleich eine verſtändige und eine moraliſche Welturſache iſt. Nur ſo wird die Ausführbarkeit des durch das moraliſche Geſetz Gebotenen in der uns umgebenden Welt geſichert. Ein als Pflicht aufgegebener Endzweck und eine Natur ohne allen Endzweck würden mit einander in Widerſpruch ſtehen.

Die Verwertung des Zweckbegriffes für die Behandlung des Problems Natur und Freiheit zeigt, welche Bedeutung eine neue Problemſtellung für die Löſung längſt durchdachter Schwierigkeiten haben kann. Die »Kritik der Urteilskraft« hat in dem Begriff vom Menſchen als dem Endzweck der Schöpfung Ideen zu einer letzten Formulierung gebracht, welche ſich von Beginn an bis zu dieſem Werk verfolgen laſſen. Der Gedanke von der Ausnahmeſtellung des Menſchen hat nunmehr ſeine ſchärfſte begriffliche Faſſung erhalten, und es iſt die Ethik, welche dieſe Löſung gab. Aber doch nicht ſie allein. Es hat ſich gezeigt, wie unentbehrlich für die Idee des Endzweckes der Glückſeligkeitsbegriff iſt. Er verlangt eine Zuordnung der Natur zu dem Syſtem der moraliſchen Ideen, da das Streben nach Glückſeligkeit dem Menſchen von ihr eingegeben iſt. Dies natürliche Streben kommt aber einmal in dem Mechanismus der Natur nicht zu ſeinem Recht und wird gewiſſermaßen von ihm zurückgewieſen. Anderſeits erlaubt die Ethik nicht, daß es zu einem Motiv für ein im ſtrengſten Sinne ſittliches Handeln werde. Trotzdem hält Kant, einem inſtinktiven Bedürfnis und einem Glaubensſatz der Religion gehorchend, an der Forderung einer Syntheſe von Sittlichkeit und Glückſeligkeit feſt und nimmt durch den letzteren Begriff ein natürliches Streben als Fundament in den Bau der moraliſchen Welt auf. Beide Syſteme werden im Überſinnlichen vereinigt gedacht, während ſie doch im Sinnlichen ſich immer fliehen oder fliehen ſollen.

Geſchichtsphiloſophie.

Kants geſchichtsphiloſophiſche Lehren ſind auf Grund der entwicklungs-geſchichtlichen Anſichten ſeiner Frühzeit entſtanden. Von ihnen aus erhielt ſich bei ihm der univerſaliſtiſche Blick auf das Geſamtgeſchehen in der Geſchichte der Menſchheit. Doch ſtützte er ſich andererſeits auf die Vorarbeiten, welche in Frankreich, England und Deutſchland im 18. Jahrhundert geliefert worden waren. Das eigentlich wiſſenſchaftliche Fundament für eine geſchichtsphiloſophiſche Betrachtung war von Monteſquieu dadurch gelegt worden, daß er die Bedingungen und Geſetze des geſellſchaftlichen Lebens unterſuchte. Er ging dabei von dem Gedanken einer in der Erſcheinungswelt angelegten rationalen Ordnung aus, welche gegenüber dem dieſe beherrſchenden Wechſel eine gleichbleibende, ewige iſt. Nun folgte Voltaire und verwertete für ſeine geſchichtsphiloſophiſche Konſtruktion vor allem den Begriff eines Zuſammenhanges der Kultur, der das natürlich bedingte geſellſchaftliche Leben ebenſo wie die geiſtigen Strömungen zu umfaſſen verſuchte. Beſonders lebendig war in ihm der Glaube an den Fortſchritt der Menſchheit, den er in Hinblick auf die eigene Zeit als eine Entwicklung zur Freiheit auffaßte. In England war es vornehmlich Hume, der die treibenden Mächte der Geſchichte pſychologiſch zu begreifen verſuchte. In Deutſchland hatte Leibniz für eine univerſaliſtiſche Betrachtung den Rahmen in ſeinen Ideen über din Entwicklung des Univerſums geliefert. Dann wirkten die Lehren eines Voltaire hinüber und es wird der Gedanke einer Univerſalhiſtorie ausgebildet, welche Welt und Menſchheit als eine Einheit zu begreifen und die Geſchichte in den großen Weltbegebenheiten darzuſtellen und zum Syſtem zu bringen ſuchte. Schließlich hat kurz vor Kant der Schweizer Iſelin die Menſchheitsentwicklung durch den Fortgang vom Zuſtande der Sinnlichkeit durch den der Einbildung zu dem der Vernunft dargeſtellt. Gemeinſam war all' dieſen Theorieen eine optimiſtiſche Beurteilung in bezug auf die Bewegung der Kultur. Das Gefühl von dem Werte der eigenen Zeit führte dazu, ſie als das Ziel aller bisherigen Entwicklung aufzufaſſen. Dieſer Anſicht ſtellte ſich Rouſſeau entgegen, indem er vom Standpunkte einer moraliſchen Wertung die menſchliche Kultur betrachtete und ſie dann verdammte. Damit ſtellte er den höheren Begriff der moraliſchen Beſtimmung des Menſchen über den der Kulturbeſtimmung und gab damit der Geſchichtsphiloſophie einen neuen ſyſtematiſchen Gedanken.

Als Kant nun in dem Auffatz, »Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht«, vom Jahre 1784 zum erſten Mal ſeine geſchichtsphiloſophiſchen Ideen ausſprach, hatte er in der »Kritik der reinen Vernunft« den Gegenſatz von Natur und Freiheit entwickelt. Dadurch

daß er nun den metaphyſiſchen Begriff der intelligiblen Freiheit von ſeinen Betrachtungen, die es ja nur mit den hiſtoriſchen Erſcheinungen zu tun hatten, ausſchloß, konnte er den Gedanken eines notwendigen Ablaufs oder, wie er ſich ausdrückte, eines maſchinenmäßigen Ganges dieſes Geſchehens durchzuführen verſuchen. Die in dieſem wirkenden Kräfte waren dann die Leidenſchaften der Menſchen und ſo ſehr ſie einander entgegengeſetzt ſind und die Menſchen in immer neue Zwietracht verwickeln, ſo ſehr dienen ſie doch den Abſichten der Natur. Sie hat den Menſchen zur Geſellſchaft beſtimmt und hat ihm eine Vernunftanlage gegeben, die er nirgend anders als in jener entwickeln kann. So iſt er Urheber ſeiner Kultur. Dieſe aber iſt ein Zuſammenhang, zu dem die einzelnen Generationen und Menſchen als Glieder gehören. Die Entwicklung geſchieht in der Gattung, nur in dieſer erreicht die Menſchheit ihr Ziel. So erhält das Nacheinanderleben der Generationen Kontinuität, während im Tierreich die Reihe mit der Vollendung jedes einzelnen Individuums abgebrochen iſt. Das Ziel iſt nun die »Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden *bürgerlichen Geſellſchaft*.« Es wäre gewonnen in einer Geſellſchaft, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung dieſer Freiheit hat, damit ſie mit der Freiheit anderer beſtehen könne. Das Problem einer ſolchen idealen bürgerlichen Verfaſſung iſt aber nur zu betrachten in Beziehung zu dem eines geſetzmäßigen äußeren Staatenverhältniſſes. Dasſelbe wird gedacht in Analogie mit dem der Individuen zueinander. Die Unvertragſamkeit kehrt wieder und die Natur braucht den Krieg als Mittel ihrer Abſichten nach einer *weltbürgerlichen* Verfaſſung. Das Ideal eines Völkerbundes taucht auf. Doch dieſe Zielſetzung der Menſchheitsgeſchichte reicht noch nicht aus, ſie führt nur zur Ziviliſierung, denn »die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur.« Alle Kulturarbeit dient dieſem letzten Zwecke, ſie bereitet den Zuſtand vor, wo eine pathologiſch-abgedrungene Zuſammenſtimmung zu einer Geſellchaft in ein moraliſches Ganze verwandelt werden kann. Die Entſtehung einer ſolchen Denkungsart wird von der Aufklärung erwartet. Das nach ihr benannte Zeitalter hat die Bahn frei gemacht für eine Selbſtbeſtimmung des Menſchen, der Geiſt der Freiheit breitet ſich aus, die langſame Bemühung der inneren Denkungsart der Bürger darf nur nicht durch die kriegeriſchen Abſichten der Staaten geſtört werden.

Dieſen Ideen liegt eine Anſicht von der Natur zugrunde, wonach dieſe als ein auf die Erreichung beſtimmter Ziele gerichtetes Prinzip aufgefaßt wird. Sie führt den Menſchen, der aus eigener vernünftiger Überlegung dahin nicht gelangen würde, wider ſeinen Willen durch gewaltſame Mittel zu einem idealen Zuſtande. So dient Kants Darſtellung dem Theodizee-

gedanken, er gibt eine Rechtfertigung der Natur. Der Mensch sank herab zu einem Mittel für dieselbe. Die darin liegende Härte wurde aber dadurch gemildert, daß die Natur mit der Vorsehung identifiziert wurde und daß das Individuum, das im geschichtlichen Ablauf nur ein Glied in der Kette war, durch die persönliche Unsterblichkeit zur Erfüllung seiner Bestimmung gelangen konnte.

Die weitere Entwicklung der Kantischen Geschichtsphilosophie, welche durch kleinere Aufsätze gelegentlich Ergänzung und Erläuterung erfuhr, wurde nun besonders durch zwei Momente bestimmt. Einmal vernichtete die »Kritik der Urteilskraft« den Theodizeegedanken, indem sie durch den Begriff des Endzweckes die Bestimmung des Menschen aus der Wirkungssphäre der Natur heraushob und die Vereinigung der beiden Welten der Natur und der Freiheit in der Idee eines Übersinnlichen gab. Diese Synthese war aber als Postulat der praktischen Vernunft aufgestellt und eine wirkliche Bestätigung brauchte sie an der Wirklichkeit des historischen Lebens nicht zu erfahren. Anderseits standen unter dem Einfluß dieser geschichtsphilosophischen Konstruktionen und wirkten auf sie bedeutsam zurück, die Religions- und die Rechtsphilosophie. Für beide galt als regulative Idee der Begriff des Endzweckes. Die erstere begriff den Gedanken der Entwicklung durch die Kategorien des Guten und Bösen und sie lehrte einen Sieg des ersteren über das letztere. Die Rechtsphilosophie entwickelte den Begriff der Vernunft gegenüber dem positiven Rechte und versuchte ebenfalls die Entwicklung als auf die Realisierung des ersteren gerichtet zu betrachten.

So konvergierten Kants Gedanken auf die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit. Der Sinn desselben wurde durch jene religionsphilosophischen Kategorien begriffen. Die Bestätigung der Aufwärtsentwicklung glaubte Kant allerdings besonders nach den Erlebnissen seines Alters nicht aus der Erfahrung entnehmen zu dürfen. Desto stärker mußte, als er den Gedanken eines Fortschrittes nicht aufgeben konnte, deshalb die Zuversicht auf das Prinzip des Übersinnlichen in Anspruch genommen werden und so sehen wir denn dies methaphysische Prinzip in den geschichtsphilosophischen Überlegungen der letzten Zeit deutlicher hervortreten. Aber diese Ideen haben bei ihm niemals eine dogmatische Ausbildung erfahren, immer wirkte ihnen entgegen das Festhalten an dem kritischen Gedanken. So ist Kants Geschichtsphilosophie nicht ein vollendetes Ganzes, aber sie hat Ansätze zu späteren Problemstellungen geliefert.

Schlußbetrachtung.

Die beiden Begriffe, die als die eigentlichen Angelpunkte des Kantischen Systems sich uns ergaben, waren Natur und Freiheit. In der Darstellung des ersteren gab er eine Deduktion der Grundprinzipien naturwissenschaftlicher Forschung aus den im Wesen des menschlichen Erkennens liegenden Grundbedingungen. So verlieh er dem System der mathematischen Naturwissenschaft eine gesicherte Begründung, wie sie sie vordem nicht gehabt hatte. In diesen Untersuchungen zeigt sich Kant erfüllt von echtem Geist wissenschaftlichen Strebens. Er hat mit voller Klarheit die Tendenz der Naturwissenschaft, die Vielheit der Erscheinungen wenigen großen Gesetzen unterworfen zu zeigen, begriffen. Und er zieht rücksichtslos und mit unnachsichtlicher Wahrheitsliebe die Konsequenzen dieser Ansicht. Unter dem Gedanken der Freiheit fassen wir aber dann die sittlichen, religiösen und metaphysischen Tendenzen zusammen, von denen sein Inneres bewegt wurde. Niemals hat Kant abgelassen von dem Gedanken einer göttlichen Ordnung in den natürlichen und menschlichen Dingen. Er eröffnete einen neuen Zugang zur intelligiblen Welt durch seine Lehre vom moralischen Sollen und die dadurch geforderte Wirklichkeit der Freiheit. Damit rettete er zugleich die Antonomie des sittlichen Bewußtseins. Der freie Mensch dem sittlichen Gesetze gehorchend, das er als seiner Natur entsprechend anerkennt und aus dem er das Bewußtsein seiner höheren Bestimmung und die Sicherheit einer göttlichen Führung gewinnt. So versöhnen sich die Gegensätze im Gottesbewußtsein.

»Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft und der Philosoph ist der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft«. Erstere löst die ihr gestellte Aufgabe durch den Gedanken von der letzten Bestimmung des Menschen als eines Endzweckes der Schöpfung. Und an diesem höchsten Prinzip mißt sie die Erscheinungen des menschlichen Lebens in Geschichte, Recht und Religion. Alles was von Menschen ausgeht, prüft sie in Hinblick auf die ewigen Werte. Und diese verteidigt und bringt sie zur Geltung gegenüber den staatlichen Gewalten. So tritt sie für religiöse Toleranz und bürgerliche Freiheit ein. Der Philosoph ist der Sachwalter der Ideen, dies ist die Ansicht von ihm in seinem Weltbegriffe.

Literatur.

Allgemeines.

Kuno Fiſcher, Immanuel Kant und ſeine Lehre. 5. Aufl. 1910.
F. Paulſen, I. Kant. Sein Leben und ſeine Lehre. 4. Aufl. 1900.
G. Simmel, Kant 1904.
E. v. Aſter, Kant 1909.
Bauch, I. Kant 1911.

Leben und Perſönlichkeit.

L. E. Borowski, Darſtellung des Lebens und Charakters I. Kants. 1804.
R. B. Jachmann, I. Kant, geſchildert in Briefen an einen Freund. 1804.
E. A. Chr. Waſianski, I. Kant in ſeinen letzten Lebensjahren. 1804.

Das kosmogoniſche Weltbild.

P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geſchichte. 1911.

Die Erkenntnistheorie.

H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.
A. Riehl, Kants Kritizismus I. 2. Aufl. 1908.
E. Adickes, Kant-Studien. 1895.

Ethik und Religionsphiloſophie.

P. Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantiſchen Ethik bis zum Jahre 1785. Kant-ſtudien II/III. 1898/9.
A. Meſſer, Kants Ethik. 1904.
A. Hegler, Die Pſychologie in Kants Ethik. 1891.
A. Schweitzer, Die Religionsphiloſophie Kants. 1899.

Äſthetik und Teleologie.

E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Äſthetik. 1895.
A. Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretiſche Bedeutung. 1874.
P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geſchichte. 1911.



FICHTE



Als Fichte und Hegel längst auf dem alten Dorotheenstädtischen Kirchhof in Berlin die letzte Ruhe gefunden hatten, und als auch Schelling dem Ziele des Lebens nicht mehr fern war, hat dieser Letzte aus der großen Epoche der deutschen Philosophie rückschauend das Wort gesprochen, derjenige Punkt im Gebäude des Kantischen Kritizismus, an den die spätere Entwicklung sich als eine notwendige Folge angeschlossen habe, finde sich in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft (Schellings Sämtl. Werke II, I, 283), d. h. also, in den Auseinandersetzungen über die Beweise für das Dasein Gottes in der Kritik der reinen Vernunft. Dieses Urteil Schellings liegt nicht auf der Oberfläche; aber es ist richtig. Wertvolle Keime der neuen Einsichten sind in jenem Lehrstück enthalten: aber sie sind umklammert von der Architektonik einer philosophischen Auffassung, deren harte Einseitigkeit nirgends schärfer als gerade hier zu spüren ist. Der Kritizismus ist eine Philosophie des Vorgestellten, nicht eine Philosophie der Realität. Dementsprechend gilt in jenen Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft die Realität Gottes als eine »Hypothese«, und zwar als eine solche, deren Möglichkeit geradezu anzunehmen wir nicht berechtigt sind (Kr. d. r. V., 2. Aufl. 608). Es ist entscheidend für die mit Fichte einsetzende Bewegung, daß das »Ideal der Vernunft« aus den Fesseln befreit wurde, in die es von der lediglich kritischen (negativen) Art des Philosophierens geschlagen worden war.

Wenn nach dem Prinzip der Kantischen Philosophie gefragt wird, so wird man, wenn man zunächst an die Kritik der reinen Vernunft als das grundlegende Buch denkt, antworten dürfen: dies sei der Begriff der Erfahrung. Will man der über die Grenzen einer bloßen Erkenntnistheorie hinausgehenden Bedeutung des Kritizismus Rechnung tragen, so wird man die Antwort dahin formulieren: das Prinzip dieser Philosophie sei die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Bewußtseins, sei das Bewußtsein selbst als »mögliches« Bewußtsein, als Bewußtsein überhaupt. Die Möglichkeit des Bewußtseins ist das Prinzip, nach dem die Vernunft kritisiert wird und ihre »dialektischen Anmaßungen« (Kr. d. r. V., 2. Aufl. 796) zurückgewiesen werden.[1] Nur als formales Bewußtsein scheint nach Kants Auffassung die Vernunft ihren Namen zu verdienen: nur als solches ist sie vernünftig. Das Ende der kritischen Untersuchungen in Kants Haupt-

[1] Man lese besonders den einleitenden Abschnitt des zweiten Buches der transszendentalen Dialektik »Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft« (Kr. d. r. V., 2. Aufl. 396—398). Hier wird der Ton angegeben, auf den die ganze folgende Kritik der »Sophistikationen der reinen Vernunft« gestimmt ist. In den dialektischen Schlüssen, sagt Kant, schließen wir »von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes, wovon wir keinen Begriff haben« — nämlich keinen solchen Begriff, wie er jenem »möglichen« Bewußtsein entspricht, von dem die transszendentale Analytik gehandelt hat, und dessen alleinige Gültigkeit und mithin Tauglichkeit zum kritischen Prinzip als feststehend genommen wird.

werken ist nun freilich überall das Postulat, daß die Vernunft doch — in einer nicht näher bestimmbaren Weise — mehr sein muß als bloße Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Bewußtseins. Die »Dinge an sich« müssen, obwohl sie nicht von den Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins bestimmt sind, doch etwas Besseres sein als die absolut gesetzte Vernunftlosigkeit; sonst wäre die Freiheit ein leerer Wahn und wären die Kritik der praktischen Vernunft und die der Urteilskraft (ja im Grunde sogar schon die der reinen Vernunft selbst) sinnlos: Die Dinge an sich müssen irgend welchen Anteil an der Vernunft haben. Man kann in diesem Satz, wenn man die freilich sehr bedenkliche Bezeichnung »Dinge an sich« einmal passieren lassen will, den Ausdruck der Einsicht sehen, daß die Vernunft in sich selbst ein für das Bewußtsein dunkles Gebiet hat. In der mit Fichte beginnenden Epoche der philosophischen Entwicklung ist diese Einsicht energisch herausgearbeitet worden. In den Werken Kants aber steht sie — überdies in schiefer Gestalt — nur für den, der die nunmehr unvermeidlich gewordnen Konsequenzen sieht: als solche unvermeidliche Konsequenz aber negiert sie das Prinzip, aus dem sie bei Kant hervorgegangen ist: die Gültigkeit des Bewußtseins als formaler Allgemeinheit und Notwendigkeit. Also das Ende der kritischen Untersuchungen Kants ist, daß das Prinzip in seiner Gültigkeit erschüttert ist. Ein Widerspruch, der freilich nur infolge jener methodischen Laxheit hat unbemerkt bleiben können, die zu philosophieren beginnt, ohne sich über das Prinzip des Philosophierens auszusprechen, und die das Versäumte auch später nicht nachholt, so daß der Leser dieses Prinzip nur durch Analyse der betreffenden Bücher feststellen kann. Daß es im Interesse der wissenschaftlichen Klarheit notwendig war, das in Dunkel gehüllte Prinzip des Philosophierens ans Licht zu ziehen, war schon vor dem Auftreten Fichtes, ja schon vor dem Erscheinen der Kritik der praktischen Vernunft, von Carl Leonhard Reinhold verspürt worden. Fichte hat (in einer Vorrede aus dem Jahre 1794) seinen Bemühungen große Anerkennung gezollt: nach dem genialischen Geiste Kants habe der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden können als durch Reinholds systematischen Geist: in Reinhold erblickt er denjenigen, der zuerst das Problem gesehen hat, dessen reinliche Stellung und Lösung die Wissenschaftslehre ist (Fichtes Sämtliche Werke I, 31).

Fichtes Wissenschaftslehre stellt die Philosophie auf einen neuen Boden, indem sie von vorne herein das Bewußtsein nicht absolut setzt, sondern es im Absoluten verankert — im Absoluten, das nun aber kein unbekanntes metaphysisches Ding an sich ist, sondern das in uns allen lebendig ist: im absoluten Ich. Dieses absolute Ich, mit dem Fichtes Philosophie anhebt, ist also durchaus nicht etwa das Bewußtsein, weder das theoretische noch

das praktiſche: es iſt vielmehr die das Bewußtſein tragende und ermöglichende, die das Bewußtſein in ſich ſelbſt ſchließende lebendige Wahrheit. »Wir machen ja die Wahrheit nicht — ſagt Fichte in einem ſeiner ſpäteren Werke (1804) —; und es wäre ſchlecht beſtellt, falls wir dies ſollten; ſondern die Wahrheit macht ſich ſelber durch eigene Kraft« (X, 124). Die Wahrheit hat das Bewußtſein nicht über ſich, ſondern dieſes hat über ſich die Wahrheit. Die Wahrheit iſt abſolut, ſie ſetzt ſich ſchlechthin. Sie iſt (nach dem Sprachgebrauche der Wiſſenſchaftslehre von 1794/95) das abſolut thetiſche Ich, die abſolute Theſis: Ich = Ich, oder Ich bin. (Denn das unterſcheidet dieſe Gleichung Ich = Ich von jeder anderen, die die Form A = A hat, daß ſie Realität ſetzt. Wenn ich ſage: A = A, ſo ſage ich nicht, daß A iſt; ich ſage nur: wenn A iſt, ſo iſt A; meine Gleichung formuliert die Notwendigkeit der Beziehung zwiſchen jenem wenn und dieſem ſo. Sage ich jedoch: Ich = Ich, ſo geht die Bedeutung dieſer Gleichung über die Behauptung einer formalen und an ſich leeren logiſchen Beziehung hinaus; ſie drückt vielmehr die Selbſtſetzung des Ich aus: vgl. I, 69). Die Wahrheit ſetzt ſich ſelbſt als abſolutes Ich.

Das Bewußtſein iſt kein abſolutes, ſondern ein endliches Ich. Es ſetzt ſich nicht abſolut: es iſt nur dadurch Bewußtſein (im philoſophiſchen Sinne; was der Pſychologe Bewußtſein nennt — Tierbewußtſein u. dgl. —, gehört nicht in den Zuſammenhang dieſer Unterſuchungen), daß es über ſich die Wahrheit hat, und ſich gegenüber die Dinge. Die Wiſſenſchaftslehre ſtellt in ihrem erſten Grundſatze die ſchlechthin unbedingte Selbſtſetzung des abſoluten Ich feſt; in ihrem zweiten und dritten Grundſatze formuliert ſie die Urfunktionen des Bewußtſeins, Antitheſis und Syntheſis, beide miteinander geſetzt, nicht ohne einander möglich: Entgegenſetzen und Verbinden, Unterſcheidungsgrund und Beziehungsgrund ſind ſtets untrennbar vereint. Im Urteil »Der Vogel iſt ein Tier« ſind die Begriffe Vogel und Tier miteinander verbunden, und auf den die Verbindung ermöglichenden Beziehungsgrund (den Begriff Tier) wird reflektiert. Die Begriffe ſind einander aber auch entgegengeſetzt: ſie ſind nicht identiſch. Nur wird in dieſem affirmativen (nach Fichtes Terminologie: ſynthetiſchen) Urteil von dem Unterſcheidungsgrund (der ſpezifiſchen Differenz der verſchiedenen Tierarten) abſtrahiert. Im negativen (antithetiſchen oder analytiſchen) Urteil dagegen wird auf den Unterſcheidungsgrund reflektiert und vom Beziehungsgrund abſtrahiert (I, 116). Die alte dogmatiſche Philoſophie nun bewegt ſich durchaus in dem durch Antitheſis und Syntheſis beſtimmten Rahmen. »Der Dogmatismus geht, wo er am weiteſten geht, bis zu unſerm zweiten und dritten Grundſatze, aber nicht bis zum erſten ſchlechthin unbedingten; gewöhnlich erhebt er bei weitem ſo hoch ſich nicht« (I, 122). Daß das entgegenſetzende und verbindende Bewußt-

ſein die abſolute Wahrheit zur Vorausſetzung hat, entgeht ihm. »So wenig Antitheſis ohne Syntheſis, oder Syntheſis ohne Antitheſis möglich iſt: ebenſowenig ſind beide möglich ohne Theſis, ohne ein Setzen ſchlechthin, durch welches ein A ‹das Ich› keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengeſetzt, ſondern bloß ſchlechthin geſetzt wird« ‹I, 115›. Die Theſis, die abſolute Selbſtſetzung des Ich, iſt keine Funktion des Bewußtſeins mehr. Aber darum macht ſie ſich doch im Bewußtſein geltend, und nicht nur, ſofern ſie unerkannt jede Antitheſe und Syntheſe möglich macht, ſondern es gibt eine beſondere Klaſſe von Urteilen, die ſich überhaupt nur auf ſie ſtützen und darum ganz eigentlich *thetiſche Urteile* heißen müſſen ‹I, 116 f.›: ſie haben keinen Beziehungsgrund und keinen Unterſcheidungsgrund; ſie ſind keine Produkte des Bewußtſeins ‹d. h. des Entgegenſetzens und Verbindens›: die Vereinigung von Subjekt und Prädikat, die ſie durch ihre logiſche Form ausſprechen, ſtützt ſich nicht auf einen in die Sphäre des Bewußtſeins fallenden Begriff, ſondern ſie geſchieht durch die abſolute Theſis ſelbſt. Eben darum aber können ſie keine *theoretiſchen* Urteile ſein: theoretiſche Urteile entwickeln ſich aus dem zweiten und dritten Grundſatze; der erſte hat für ſie lediglich regulative Geltung ‹I, 122›. Die *thetiſchen* Urteile ſind diejenigen, die von der Wahrheit ſelbſt reden, von der Selbſtſetzung des abſoluten Ich, die kein Gegenſtand des Bewußtſeins iſt, vor der das Bewußtſein unzuſtändig wird, und auf die es ſich doch bezogen weiß, die ſein tragender Grund iſt und ſein Ziel. Freilich ein unerreichbares Ziel: *ins* Bewußtſein fallen nur Einzelwahr*heiten*, niemals jene Wahrheit, die keinen Plural hat, und auf die doch alle Einzelwahrheiten hinweiſen.

Keine Einzelwahrheit iſt *ſchlechthin* wahr. Tritt ſie als affirmatives ‹ſynthetiſches› Urteil auf, ſo iſt in ihr von dem Unterſcheidungsgrund abstrahiert, was aber doch offenbar nicht geſchehen dürfte, wenn das Verhältnis, in dem die hier verbundenen Begriffe zueinander ſtehen, ſo, wie es in Wahrheit iſt, ausgeſprochen werden ſoll! Und umgekehrt: trägt die Einzelwahrheit negative ‹antithetiſche, analytiſche› Form, ſo iſt der Beziehungsgrund bei Seite geſetzt, und das Urteil erweckt den trügeriſchen Anſchein, als ob das Verhältnis der beiden Begriffe A und B wirklich darin aufginge, daß ſie voneinander unterſchieden ſind, während ſie doch, um überhaupt unterſchieden werden zu können, auch in irgendeiner Beziehung einander gleichgeſetzt werden müſſen ‹I, 112›. »Ich = Ich«, »Ich bin«: Dieſe *thetiſchen* Urteile ſind ſchlechthin wahr; aber — das Bewußtſein faßt ſie nicht. *Wir* faſſen ſie nicht; wir ſchöpfen ſie nicht aus. Sie ſtehen über uns wie unendliche Aufgaben ‹I, 116›. Wir begründen ſie nicht. Das thetiſche Urteil »hat keinen Grund, ſondern es gibt ſelbſt den Grund alles Begründeten an« ‹I, 112›. Man bemerkt leicht: Kein

Menſch kann das thetiſche Urteil »Ich bin« von ſich ausſagen. Wenn ein Menſch dieſe Worte von ſich ſelbſt gebraucht, ſo iſt ein gewöhnliches »ſynthetiſches« Urteil aus ihnen geworden; ſie bezeichnen nun eine Einzelwahrheit, die nicht mehr ſchlechthin wahr iſt. Der einzelne Menſch iſt nicht nur, ſondern er iſt zugleich auch nicht, iſt ein nicht wahrhaft Seiendes; er und das lebendige Sein (Sein in der erſten Perſon) ſind nicht ſchlechthin identiſch. Nur das abſolute Ich, nur die ewige Wahrheit ſelber kann das Subjekt der thetiſchen Urteile ſein.

Allerdings iſt es unſer endliches Bewußtſein, das die thetiſchen Urteile formuliert, und das auch verſteht, was es in ihnen ſagt — nämlich etwas Unfaßbares, weit über ſeine Sphäre Hinausliegendes. Dieſes Unfaßbare iſt darum nichts Unklares oder weit hergeholtes Phantaſtiſches: es iſt vielmehr die allerklarſte und allerunmittelbarſte Idee einer Wahrheit, die im vollen Sinne wahr iſt, eines Ich, das im vollen Sinne Ich iſt. Indem nun unſer endliches Bewußtſein die logiſche Form für ein thetiſches Urteil hergibt, vermag es doch den Inhalt dieſes Urteils nicht in ſich zu faſſen: das endliche Bewußtſein begreift hier nur ſein Unvermögen; nicht aber begreift es poſitiv das Abſolute. Wir begreifen das abſolute Ich, die Wahrheit nur durch Selbſtnegation des Bewußtſeins. Aber, ſo möchte man hier etwa einwenden, wenn ich das thetiſche Urteil »Ich bin« denke, ſo denke ich doch entſchieden etwas Poſitives. Gewiß: die Selbſtnegation des Bewußtſeins iſt in letztgültiger Wahrheit ein poſitiver Akt: denn — das Bewußtſein iſt etwas Negatives. Die Negation dieſes Negativen im thetiſchen Urteil iſt die Selbſtſetzung des urſprünglichen Poſitiven, die Selbſtſetzung desjenigen in uns, was wahrhaft poſitiv iſt — des abſoluten Ich. Indem unſer Bewußtſein ſich in ſolcher Art ſelbſt negiert, lebt in ihm das Leben der ewigen Wahrheit.[1] Nicht das Bewußtſein als ſolches vollzieht die thetiſchen Urteile; thetiſche Urteile gelten nicht in Kraft des zweiten und dritten Grundſatzes: ſie gelten ganz allein kraft des erſten Grundſatzes, und darum kann nur das abſolute Ich ſelbſt ſie denken. (Aus der Sphäre des Bewußtſeins ſtammt nur die logiſche Form der Verknüpfung, in der ſie formuliert werden; aber die Verknüpfung bedeutet hier etwas anderes als im »ſynthetiſchen« Urteil.) M. a. W.: In einem Bewußtſein, in dem thetiſche Urteile auftreten, lebt das abſolute Ich. Nun aber gibt es überhaupt kein Bewußtſein (im philoſophiſchen Sinn des

[1] In der klaſſiſchen erſten Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre (1794/95) redet Fichte noch nicht von einer Selbſtnegation des Bewußtſeins; er hat nur erſt die weniger charakteriſtiſche Formulierung, daß die abſolut geltende Idee des abſoluten Ich »nicht denkbar iſt, indem ſie für uns einen Widerſpruch enthält« (I, 117). Inhaltlich beſteht kein Unterſchied zwiſchen dieſer Ausdrucksweiſe und der (im Anſchluß an ſpätere Schriften Fichtes; vgl. z. B. X, 184) im Text verwendeten.

Wortes), in dem nicht thetische Urteile möglich wären: Antithesis und Synthesis haben die Thesis zur Voraussetzung; jedwede Einzelwahrheit hat ihren Sinn darin, daß sie wahr sein will: die Idee der Wahrheit ist ihre absolute Voraussetzung. Es gibt kein Wesen, es kann kein Wesen geben, das einen Urteilsakt vollziehen könnte, ohne Unendlichkeit in sich zu haben; jedem Akt des Bewußtseins liegt die Selbstsetzung des absoluten Ich zugrunde. — Von hier aus versteht man ohne Mühe die häufig wiederkehrende Wendung, daß es kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein gibt (vgl. bes. I, 521 ff.). Lesern, die in einer psychologischen Terminologie eingerostet sind, machen solche — und viele andere — Sätze begreiflicherweise große Schwierigkeiten.

In unserm endlichen Bewußtsein ist also dasjenige, was es zum Wahrheitsbewußtsein macht, das in ihm lebende absolute Ich. Und dieses macht die endlichen Kategorien des Bewußtseins nur dadurch zu Daseinsweisen der unendlichen Wahrheit, daß es in sie den Widerspruch hineinlegt, der sie über sich hinausweist: ein in sich abgeschlossenes endliches Verhältnis könnte in keiner Weise Wahrheit sein. Die systematischen Entwicklungen Fichtes geschehen dadurch, daß deutlich wird, wie in den gewonnenen Sätzen andere einander widersprechende Sätze enthalten sind. In den thetischen Urteilen zwar ist der Widerspruch überwunden: aber dafür stehen sie in Widerspruch zum ganzen Bewußtsein als solchem. Das Bewußtsein kann sie nicht fassen. Nicht unser Bewußtsein (die Wechselfunktion des Unterscheidens und Verbindens) erkennt sie an: sondern wenn wir sie anerkennen, erkennt sie der in uns lebendige Urgrund unseres geistigen Seins an, das absolute Ich. Mit unsrer Endlichkeit steht diese Anerkennung des absoluten »Ich bin« in Widerspruch, und im Gebiet des theoretischen Bewußtseins ist der Widerspruch nie zu lösen. Indem aber unser theoretisches Bewußtsein sich selbst negiert, ist doch unsre Endlichkeit nicht überhaupt ausgelöscht: wo für das theoretische Bewußtsein nur der absolute Widerspruch war, erscheint für das praktische Bewußtsein die notwendige Aufgabe, das höchste Ziel. Wenn in uns das absolute Ich sich selbst ergreift, dann erleben wir die Spannung zwischen unsrer Endlichkeit und der Absolutheit unseres Lebensgrundes als das Streben, aus unserer Beschränktheit herauszukommen: wir sind nicht jenes Ich, das im vollen Sinne mit sich identisch ist, aber der tiefste Trieb unseres geistigen Lebens will es sein, und indem wir diesen Willen zum Gesetz für uns machen, sagen wir: wir sollen es sein. »Der Mensch soll stets einig mit sich selbst sein; er soll sich nie widersprechen. — Nämlich das reine Ich kann nie in Widerspruche mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein- und Ebendasselbe: aber das empirische, durch äußere Dinge bestimmte und bestimmbare Ich kann sich widersprechen;

— und ſo oft es ſich widerſpricht, ſo iſt das ein ſicheres Merkmal, daß es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch äußere Dinge beſtimmt iſt. Und ſo ſoll es nicht ſein; denn der Menſch iſt ſelbſt Zweck; er ſoll ſich ſelbſt beſtimmen und nie durch etwas Fremdes ſich beſtimmen laſſen; er ſoll ſein, was er iſt, weil er es ſein will und wollen ſoll« ⟨VI, 296/97⟩.

Und zugleich gewinnt in der Spannung zwiſchen Endlichkeit und Abſolutheit die uns umgebende Welt eine neue Bedeutung: ſie wird zum Inhalt des Sollens, zum »verſinnlichten Materiale unſerer Pflicht« ⟨V, 185⟩. »Die vollkommene Übereinſtimmung des Menſchen mit ſich ſelbſt, und — damit er mit ſich ſelbſt übereinſtimmen könne — die Übereinſtimmung aller Dinge außer ihm mit ſeinen notwendigen praktiſchen Begriffen von ihnen — den Begriffen, welche beſtimmen, wie ſie ſein ſollen, — iſt das letzte, höchſte Ziel des Menſchen« ⟨VI, 299⟩. Die Abſolutheit des Ich iſt kein leeres Abſtraktum: ihr Inhalt iſt das wahre Weſen der Welt — die Welt, wie ſie ſein ſoll. »Wenn die Wiſſenſchaftslehre eine Metaphyſik, als vermeinte Wiſſenſchaft der Dinge an ſich haben ſollte und eine ſolche von ihr gefordert würde, ſo müßte ſie an ihren praktiſchen Teil verweiſen. Dieſer allein redet von einer urſprünglichen Realität; und wenn die Wiſſenſchaftslehre gefragt werden ſollte: wie ſind denn nun die Dinge an ſich beſchaffen? ſo könnte ſie nicht anders antworten als: ſo, wie wir ſie machen ſollen« ⟨I, 285/86⟩. Das iſt freilich eine uneigentliche Weiſe zu reden: die Wiſſenſchaftslehre betrachtet Metaphyſik und Dinge an ſich als abgetan durch den Kritizismus Kants. Aus den »Dingen an ſich« iſt ihr dasjenige geworden, was an den Dingen weſenhaft iſt — und das iſt ihr Nicht-ſein als Dinge, ihr Korrelat-ſein für ſittliche Arbeit, ihre Tauglichkeit zum Untergeordnet-werden unter das Sittengeſetz der vollkommenen Übereinſtimmung des Ich mit ſich ſelbſt. »Ich ſoll ein ſelbſtändiges Ich ſein: dies iſt mein Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge dieſe Selbſtändigkeit befördern, dazu ſoll ich ſie benutzen, das iſt ihr Endzweck« ⟨IV, 212⟩.

Freilich, auch auf praktiſchem Gebiet hört die Gegenſätzlichkeit zwiſchen der Abſolutheit des thetiſchen »Ich bin« und der Begrenztheit des Bewußtſeins nicht auf. Aber für das theoretiſche Bewußtſein war die Gegenſätzlichkeit ſtabil: aller Fortſchritt der theoretiſchen Erkenntnis läßt doch das innere Weſen des Nicht-Ich völlig unüberwunden. Für das ſittliche Bewußtſein dagegen hat ſich der abſolute Widerſpruch in eine Aufgabe verwandelt, die zwar unendlich iſt, an deren Löſung aber poſitiv gearbeitet werden kann, und die im ſittlichen Handeln Harmonie mit der Weltwirklichkeit aufkommen läßt, »ein Gefühl der Zufriedenheit, der Ausfüllung, völligen Vollendung, das aber nur einen Moment, wegen des notwendig zurückkehrenden Sehnens, dauert« ⟨I, 328⟩. Im ſittlichen Handeln dringen

wir wirklich ins tiefſte Sein der Welt, wir behandeln ſie als das, was ſie in letzter *Wahrheit* iſt. In aller Arbeit des theoretiſchen Bewußtſeins bleiben wir an der Außenſeite der Realität: wir erkennen *an* der Realität, aber nicht *die* Realität ſelbſt. Das Unterſcheiden und Verbinden erfaßt nur Relationen, aber kein Abſolutes. Schon vor Fichte hatten Locke, Hume und, unter freierem Geſichtspunkte, Kant dieſe Begrenztheit des theoretiſchen Bewußtſeins feſtgeſtellt. Während aber noch Kant nur leiſe, von der Laſt ſeines Standpunktes einer Philoſophie des Vorgeſtellten immer wieder erdrückte oder zum mindeſten an der Entfaltung verhinderte Anſätze in *der* Richtung machte, daß wir im ſittlichen Bewußtſein das Organ für das Abſolute haben, iſt es in Fichtes Wiſſenſchaftslehre klar ausgeſprochen: die wahrhafte Realität iſt kein uns unzugängliches Ding an ſich, ſondern ſie zu ergreifen, iſt unſere unendliche, ſich jederzeit neu ſtellende, aber auch jederzeit lösbare Aufgabe. In der Kritik der reinen Vernunft heißt die *Realität* des transſzendentalen Ideals ausdrücklich eine »Erdichtung«: denn der Kritizismus kennt die Realität nur als »objektiv gegebene«, d. h. phänomenale, vorgeſtellte, nur als Realität im Bewußtſein, und deshalb *muß* er das transſzendentale Ideal als *bloße* Idee behandeln ⟨Kr. d. r. V., 2. Aufl. 608⟩. Fichte hat als die Vorausſetzung des Bewußtſeins das ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzende *abſolute* Ich aufgedeckt ⟨das *Bewußtſein* iſt weit entfernt, ſich ſelbſt ſchlechthin zu ſetzen: es iſt nie ohne ein ihm gegenüberſtehendes Nicht-Ich, von dem es beſtimmt wird⟩. Jene Handlung aber, »durch welche das Ich ſich ſelbſt, und mit und in ſich ſelbſt alles ſetzt, was da iſt, — *ſie geſchieht wirklich*; ſie ſelbſt iſt alles, was da iſt und war und ſein wird: und darum iſt die Wiſſenſchaftslehre eine *durchaus reelle Philoſophie*, in welche, ihrer Natur nach, gar keine Erdichtung durch Freiheit Eingang findet« ⟨II, 451⟩ — »reelle Philoſophie« im Gegenſatz zu einer Philoſophie des bloß Vorgeſtellten, zu einer Philoſophie der wirklichkeitsloſen bloßen Formen: »Formularphiloſophie« hat ſie Fichte des öfteren ſpottend genannt — übrigens ohne Kant treffen zu wollen, von dem er irrtümlicherweiſe annahm, daß er mit der Wiſſenſchaftslehre einverſtanden ſei, bis dieſer im Jahre 1799 öffentlich erklärte, daß er »Fichtes Wiſſenſchaftslehre für ein gänzlich unhaltbares Syſtem halte«, und daß dagegen ſeiner eigenen Philoſophie »kein Wechſel der Meinungen, keine Nachbeſſerungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorſtehe, ſondern das Syſtem der Kritik auf einer völlig geſicherten Grundlage ruhend, auf immer befeſtigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchſten Zwecken der Menſchheit unentbehrlich ſei« ⟨Kants Sämtl. Werke, 2. Hartenſteinſche Ausgabe VIII, 600 f.⟩.

Das abſolut reale »Setzen des Ich ſchlechthin durch ſich ſelbſt« fällt alſo nicht in das Bewußtſein, ſondern geht ihm in überzeitlicher Ewigkeit vor-

aus. Unſere thetiſchen Urteile reden von dieſer urſprünglichen Realität: aber ſie können dies, wie vorhin gezeigt, nur dadurch, daß das theoretiſche Bewußtſein, indem es die *Form* der Verknüpfung hergibt, doch auf die (für Einzelwahrheiten unerläßliche) Forderung eines Beziehungs- und eines Unterſcheidungsgrundes verzichtet: an dem Maßſtabe der ſynthetiſchen und antithetiſchen Urteile gemeſſen erſcheint das thetiſche Urteil *grundlos*. Und es hat in der Tat keinen *logiſchen* Grund (keinen Grund, der ein Beziehen und Unterſcheiden zu begründen vermöchte): denn es gründet ſich lediglich auf das der logiſchen Funktion ſyſtematiſch übergeordnete abſolute »Ich bin« (I, 118). Und da dieſes abſolute Ich der menſchlichen Endlichkeit nur in dem die Enge der Individualität überwindenden ſittlichen Streben erreichbar wird, ſo iſt im thetiſchen Urteil ſtets ein *Ideal des praktiſchen Strebens* formuliert. Die Bedeutung des thetiſchen »Ich bin« iſt letzten Endes nicht theoretiſch. Dem theoretiſchen Bewußtſein iſt der eigentliche Inhalt des Satzes unverſtändlich. Er wird von uns nur verſtanden, wenn ihn der tiefſte Grund unſeres geiſtigen Seins denkt: das Abſolute ſelbſt, in dem wir wurzeln: und indem das abſolute Ich ihn denkt, indem wir erleben, was es heißt, Ich zu ſein, wird uns der Inhalt des thetiſchen Urteils zum praktiſchen Ideal.

Das Recht, mit dem ein thetiſches Urteil Geltung beanſprucht, iſt, wie aus alledem hervorgeht, kein anderes als dasjenige, nach dem im *ontologiſchen Argument* die Realität Gottes behauptet wird. Die Wiſſenſchaftslehre iſt aus derſelben Geſinnung heraus geſchrieben, der die Formulierungen des ontologiſchen Beweiſes entſprungen ſind; ſie iſt ſelbſt in ihrer ganzen Ausdehnung eine ausführliche Formulierung dieſes Beweiſes. Überall da, wo der ontologiſche Beweis aufgeſtellt — allerdings nicht da, wo er bekämpft worden iſt —, hat man ſeinen Nerv darin gefunden, daß Gott nicht anders denn als *ſeiend* gedacht werden kann. Wer da meint, er denke ihn als nicht-ſeiend, der denkt in Wahrheit nicht *ihn*, ſondern ſpielt mit Worten. Und die Möglichkeit, Gott zu denken, haben die Vertreter des ontologiſchen Beweiſes niemals in die Fähigkeit des Reflektierens rein als ſolche geſetzt.[1] Mittelalterliche Theologen haben in ſolchen Zuſammenhängen gerne an das Wort der Bergpredigt erinnert, daß die-

[1] *Kants* Kritik hat an *Descartes'* Formulierungen angeknüpft, die allerdings nicht die glücklichſten ſind, die die Geſchichte der Philoſophie kennt; aber Kant hätte gleichwohl nicht zu überſehen brauchen, wie Descartes (gegen Schluß der dritten Meditation) die »Vorſtellung Gottes«, die wir haben, dann in uns zum Durchbruch kommen läßt, wenn wir unſern Blick auf uns ſelbſt richten und nun unſre Unvollkommenheit entdecken und ein Streben in uns finden »nach Größerem und immer Größerem oder unendlich Beſſerem«. Darum, weil wir zur Gottebenbildlichkeit beſtimmt ſind, vermögen wir — ſagt Descartes — Gott zu denken. Er iſt alſo weit davon entfernt, ſein ontologiſches Argument als eine Leiſtung der bloßen Reflexion aufgefaßt wiſſen zu wollen.

jenigen Gott ſchauen werden, die reines Herzens ſind. Im ſittlichen Bewußtſein bezeugt ſich Gott ſelbſt: darum iſt für uns das ſittliche Bewußtſein der Boden, von dem aus wir Gott finden — von dem aus Gott ſich in uns findet. Und das ontologiſche Argument iſt nichts als die Formulierung für dieſe Selbſterfaſſung Gottes in uns: *er* iſt »die Seele unſerer Seele«, unſere Selbſtgewißheit iſt ſeine Selbſtgewißheit. — In den Vorleſungen über die Wiſſenſchaftslehre vom Jahre 1804 hat Fichte ausdrücklich den Anſpruch erhoben, den bisher nicht in vollkommener Art geführten ontologiſchen Beweis auf ſeine korrekte Form gebracht zu haben (X, 301). Und wenn er ſpäter (in der Sittenlehre von 1812) einmal im Vorbeigehen Kants Theologie »die ſchwächſte Seite ſeiner Philoſophie« nennt (XI, 62), ſo war dieſes Urteil doch ohne allen Zweifel ſchon ſehr bald nach dem Beginn ſeiner Schriftſtellertätigkeit in ihm zur feſten Überzeugung geworden. —

In ſeiner erſten Schrift, dem *Verſuch einer Kritik aller Offenbarung* (1791 geſchrieben, 1792 veröffentlicht), hatte ſich Fichte allerdings noch ganz eng an Kants Theologie angeſchloſſen. Im Sommer 1790 erſt hatte er mit dem Studium Kants begonnen. Etwa genau zwölf Monate darauf ſchrieb er jenes Buch, das — von dem ſchlauen Verleger anonym in die Welt geſchickt — in den weiteſten Kreiſen des damaligen gelehrten Deutſchlands für ein Werk des Meiſters Kant ſelbſt gehalten wurde und infolgedeſſen — da Kant ſelbſt in einer öffentlichen Erklärung den Irrtum zerſtreute und den Namen des wirklichen Verfaſſers nannte — Fichte ſchnell zum berühmten Manne machte. Zur Jubilate-Meſſe 1793 erſchien die zweite »vermehrte und verbeſſerte« Auflage des Buches: Fichte iſt unter den Einfluß *Reinholds* gekommen. Und mit erſtaunlicher Schnelligkeit erreicht nun die Entwicklung jenen Punkt, der für alle folgenden Arbeiten den ſicheren Ausgang abgibt, der bei aller Fortbildung, die Fichtes Philoſophieren bis zum Schluſſe ſeines Lebens noch erfahren hat, unverrückt bleibt: den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre. Für dieſe letzte Wendung, die über Reinhold weit hinausführte, war die Auseinanderſetzung mit dem ſkeptiſchen Gegner Kants und Reinholds *Gottlob Ernſt Schulze* entſcheidend. Am Ende des Jahres 1793 ſchrieb Fichte eine ſehr ausführliche Rezenſion des von Schulze verfaßten anonymen Buches »*Aeneſidemus* oder über die Fundamente der von dem Herrn Profeſſor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philoſophie. Nebſt einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik«: indem dieſe Rezenſion über die ſkeptiſchen Einwände hinweg den bedrohten Idealismus Kants und Reinholds verteidigt, gewinnt doch dieſer Idealismus ſelbſt eine neue Geſtalt — ohne daß Fichte ahnt, *wie* ſehr er über ſeine Lehrmeiſter hinausſchreitet. Die Rezenſion des Aeneſidemus

iſt das erſte Dokument der Wiſſenſchaftslehre, ſofern ſie in der Tat deren Grundlehren ⟨natürlich in ſehr gedrängter Art⟩ enthält. — Gleich nach dieſer Rezenſion ſchrieb Fichte das inhaltreiche kleine Buch »*Über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre* oder der ſogenannten Philoſophie«: es war die Einladungsſchrift zu ſeinen Vorleſungen an der Univerſität Jena, und im Sommerſemeſter 1794, dem erſten Semeſter der akademiſchen Lehrtätigkeit des 32jährigen Profeſſors, begann Ausarbeitung und Drucklegung des klaſſiſchen Hauptwerkes, der *Grundlage der geſamten Wiſſenſchaftslehre*.

So iſt die Geſchichte der raſchen philoſophiſchen Entwicklung zugleich die Geſchichte raſcher äußerer Erfolge Fichtes. Noch war kein Vierteljahrhundert ſeit der Zeit vergangen, in der der Webſtuhl im Vaterhaus, die Gänſewieſe und die Dorfſchule in Rammenau die Sphären ſeiner Wirkſamkeit geweſen waren. Ein ſeltſamer Glücksfall hatte ihm plötzlich den Zugang zur wiſſenſchaftlichen Laufbahn ermöglicht. Freilich war es eine Laufbahn voll harter Entbehrungen geweſen, und furchtbar ſchwer war der Kampf um die Exiſtenz geworden, ſeitdem das kurſächſiſche Kirchenregiment die Anſicht hatte, daß dieſer Kandidat der Theologie Fichte ein nicht ſehr zuverläſſiger Wächter des orthodoxen Glaubens ſein werde. Erſt als die Rezenſenten der anonymen Kritik aller Offenbarung deren »erhabenen Verfaſſer« geprieſen hatten, wendete ſich Fichtes Schickſal. Der arme Hauslehrer kam zu literariſchen Ehren und bald darauf zu einer Profeſſur der Philoſophie.

Als akademiſcher Lehrer hat Fichte einen ganz gewaltigen Einfluß auf die Studenten gehabt, mit denen er — kopfſchüttelnd ſahen es die Kollegen in Jena und die Großen in der nahen Hauptſtadt — in enge perſönliche Fühlung trat. Für ſeine öffentlichen Vorleſungen war ein genügend großes Auditorium überhaupt nicht zu finden. Fichte hat auf dieſe *populäre Wirkſamkeit*, die nach vielfachen Berichten in dem wilden, raufluſtigen Jena ſehr ſchnell zu merken war, großen Wert gelegt. Seine Philoſophie redete von der ungeheuren Spannung zwiſchen dem endlichen Ich des Menſchen und dem unendlichen Ich der Gottheit, die doch im Menſchen lebt, ihm nicht gegenüberſteht als ein anderes, ſondern ſein eigenes tiefſtes Ich iſt, die Sinnenwelt, in der wir leben, war begriffen als dasjenige, was ſein innerſtes Weſen darin hat, auf ein über den gegenwärtigen Zuſtand hinausliegendes, vom endlichen Ich durch Tätigkeit zu verwirklichendes Ideal bezogen zu ſein: dieſe in der Wiſſenſchaftslehre mit größter methodiſcher Strenge entwickelten Gedanken waren einer populären Behandlung fähig, und dieſe war das Thema der öffentlichen Vorleſungen. Mit einem oft hinreißenden Schwung der Rede ſprach er da von der Würde des Menſchen, die nichts anderes iſt als die Majeſtät ſeiner Aufgabe, ſeiner Be-

ſtimmung. Und in beſonderem Hinblick darauf, daß er künftige »Gelehrte« vor ſich hatte, ging er nach Feſtlegung der allgemeinen Grundlinien auf die beſondere »Beſtimmung des Gelehrten« ein: Dem Gelehrten vor allen andern iſt die ſittliche Bildung der Menſchheit anvertraut; ſeine Pflicht iſt es, den Gedanken der Spannung zwiſchen Ideal und Wirklichkeit allezeit lebendig zu erhalten. Darum ſoll der Gelehrte »der ſittlich beſte Menſch ſeines Zeitalters ſein«. Jeder Gelehrte muß zu ſich ſagen können: »Auch mir an meinem Teile iſt die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird ſich der Gang der künftigen Geſchlechter, die Weltgeſchichte der Nationen, die noch werden ſollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinen Schickſalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Prieſter der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für ſie zu tun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehaßt werden, wenn ich in ihrem Dienſte gar ſterben ſollte, — was tät ich dann Sonderliches, was tät ich dann weiter, als das, was ich ſchlechthin tun müßte?« ⟨VI, 333/34⟩. —

Den tiefſten Eindruck von allen Schriften, die Fichte veröffentlicht hat, hat die *Grundlage der geſamten Wiſſenſchaftslehre* ⟨1794/95⟩ gemacht. Sie iſt vielleicht das ſchwierigſte Buch in der geſamten philoſophiſchen Literatur. Es verſteht ſich daher, daß unter den vielen, die ſie geleſen haben, viele ſind, die allerlei in ihr fanden, was nicht in ihr ſteht. ⟨Kant gehört, wie ausdrücklich hervorgehoben ſei, nicht zu dieſen: denn er hat die Wiſſenſchaftslehre nachweislich *nicht* geleſen.⟩ Es kann alſo nicht befremden, wenn als Fichtiſche Lehre manche Wunderlichkeit ausgegeben worden iſt und noch immer ausgegeben wird, die beſtenfalls eine äußerliche Ähnlichkeit mit irgend welchen ganz anders gemeinten Sätzen der Wiſſenſchaftslehre aufweiſt.

Die Abſicht der Grundlage der geſamten Wiſſenſchaftslehre iſt, den Boden zu bereiten für eine im ſtrengſten Sinne *ſyſtematiſche* Behandlung der philoſophiſchen Probleme. Die Bedeutung, die die richtige Problemſtellung für die philoſophiſche Arbeit hat, kann gar nicht überſchätzt werden. Nur dann aber können wir wiſſen, daß wir die Probleme in ihrer legitimen Geſtalt vor uns haben, wenn wir ihrer notwendigen Entſtehung aus der das Leben der Wahrheit bezeichnenden Bewegung zugeſchaut haben. Die bisherigen Philoſophen, heißt es in der »Zweiten Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre« ⟨1797⟩, »gehen von irgendeinem Begriffe aus; ganz unbeſorgt, woher ſie dieſen ſelbſt genommen und woraus ſie ihn zuſammengeſetzt haben, analyſieren ſie ihn, kombinieren ihn mit andern, über deren Urſprung ſie eben ſo unbekümmert ſind, und dieſes ihr Räſonnement iſt ſelbſt

ihre Philosophie. Ihre Philosophie besteht sonach in ihrem eigenen Denken. Ganz anders verhält es sich mit der Wissenschaftslehre. Dasjenige, was sie zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein toter Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Tätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloß zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als daß er jenes Lebendige in zweckmäßige Tätigkeit versetze, dieser Tätigkeit desselben zusehe, sie auffasse und als Eins begreife« (I, 453/54). Der Philosoph soll das System der Wahrheit nicht machen, sondern es nur aufweisen: die Wahrheit ist lebendig, ihre Notwendigkeit entwickelt sich selbst. »In der Wissenschaftslehre gibt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. In den entgegengesetzten Philosophien gibt es nur eine Reihe des Denkens: die der Gedanken des Philosophen; da sein Stoff selbst nicht als denkend eingeführt wird« (I, 454). Fichtes Philosophie besteht nicht aus einer Reihe nebeneinander gestellter und erst nachträglich miteinander verbundener Einzeluntersuchungen. Sondern die Einzeluntersuchungen sind ursprünglich miteinander vereinigt, da sie alle aus der Bewegung der sich selber denkenden Wahrheit hervorgehen. — Mit dieser Ablehnung der »Reflexionsphilosophie«, die da meint, der Philosoph habe selber sich seine Gedanken zu machen über die Wirklichkeit, hat Fichte einer völlig neuen, von Schelling und Hegel fortgeführten Art des Philosophierens die Bahn gebrochen: der Philosoph hat das System der lebendigen Wahrheit, das System der Vernunft aufzuweisen; nicht er macht die Bewegungen des philosophischen Denkens, sondern er schaut nur demjenigen zu, was sich aus eigner lebendiger Kraft bewegt.

Viele Schwierigkeiten, mit denen sich frühere Zeitalter geplagt hatten, verschwanden von selbst, als in solcher Weise die Philosophie zum ersten Male in uneingeschränktem Sinne als System behandelt wurde. Die systematische Notwendigkeit gab jedem Problem seine bestimmte Form und seine bestimmte Stelle und Bedeutung im Zusammenhang des Ganzen. Alles wurde neu. Die Dinge an sich mußten selbstverständlich fallen: das Leben der Wahrheit ist absolut, mithin können nicht Dinge absolut sein. Nur als — allerdings notwendige — Produkte des Denkens und besonders als Objekte der Polemik spielen die Dinge an sich in Fichtes Arbeiten eine nicht unerhebliche Rolle. Die Dinge der Sinnenwelt sind weder letzte Realitäten, noch sind sie die versinnlichten Erscheinungen überempirischer Dinge. Alle Verdinglichung geschieht durch die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins, das überall, wo es etwas erkennen und somit als ein bestimmtes Etwas auffassen will, dieses zu einer in sich geschlossenen Einheit macht.

Das »An ſich« aber, das ſo die Form des ſubſtanziellen Daſeins erhält, iſt das lebendige ⟨und darum nicht ſtabile⟩ Bezogenſein des endlichen Ich auf die abſolute Identität der unendlichen Ichheit, d. h. es iſt das konkrete Leben der Wahrheit. Die Identität des Ich = Ich erſcheint dem endlichen Ich als unendliche Aufgabe; und jede Geſtalt der Sinnenwelt iſt, wenn in ihrer ganzen Bedeutung begriffen, in jedem Augenblick und in jeder möglichen Beziehung eine beſondere Daſeinsweiſe jener unendlichen Aufgabe. An mir, an der ſittlichen Energie, mit der ich im Leben ſtehe, liegt es, wie die Welt für mich ausſieht, ob die Zuſammenhänge, in denen ich mich finde, mir bedeutungsvoll erſcheinen oder nicht. »Dasjenige im Ich, wodurch ſeine ganze Erkenntnis beſtimmt wird, iſt ſein praktiſches Weſen. Die einzige feſte und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis iſt meine Pflicht. Dieſe iſt das intelligible »An ſich«, welches durch die Geſetze der ſinnlichen Darſtellung ſich in eine Sinnenwelt verwandelt« ⟨IV, 172⟩. Freilich kann man ſich damit begnügen, an den Dingen nichts als Dinge zu ſehen: dann bleibt man eben — mit Abſicht zu beſtimmten Erkenntniszwecken oder ohne Abſicht aus träger Charakterloſigkeit — in der Sphäre des bloß formalen Bewußtſeins und abſtrahiert vom wahrhaften Realitätsgehalt des Daſeins.

Die letztgültige Realität iſt die lebendige Wahrheit. Nur dadurch aber iſt die Wahrheit lebendig, daß ſie Gehalt in ſich hat. Eine gehaltloſe, bloß formale Wahrheit iſt ein Abſtraktum und als ſolches nicht lebensfähig. Die abſolute Identität des Ich mit ſich ſelbſt, des »Ich bin« iſt *Sein* in der erſten Perſon. Aus einem Sein in der dritten Perſon iſt kein Ich ableitbar ⟨vgl. beſ. die »Erſte Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre»⟩, und aus einem bloßen Ich ohne Sein, einem rein formalen Ich iſt kein Sein ableitbar. Darum liegt der Anfang der Philoſophie in jenem Punkt, »in welchem das Objektive und Subjektive überhaupt nicht geſchieden, ſondern ganz Eins ſind. Die Ichheit, die Vernunft — oder wie man es nennen wolle — iſt dieſer Punkt« ⟨IV, 1⟩. Im *Bewußtſein* iſt dieſe Identität aufgehoben: das Bewußtſein iſt ein Subjekt, das ein Objekt ſich gegenüber hat; Subjekt und Objekt ſind getrennt, freilich in jedem Akt des Erkennens oder praktiſchen Handelns zugleich auch vereinigt. Aber die Vereinigung hat die Trennung zur dauernden Vorausſetzung: Subjekt und Objekt bleiben zweierlei. Die Objekte ſind die Korrelate des Subjekts, und wenn jene wegfielen, fiele mit ihnen auch dieſes. Das Subjekt hat am Objekt, am Nicht-Ich, ſeine notwendige *Schranke*. Aber hier iſt bemerkenswert: das Subjekt kann nicht vom Objekt in der Weiſe beſchränkt werden, wie ein Objekt vom andern beſchränkt wird. Das Subjekt iſt ſeinem Weſen nach Selbſtändigkeit, Tätigkeit, Freiheit, und dieſer ſein Subjektscharakter wäre vernichtet, wenn man es als etwas Paſſives vom Nicht-Ich affiziert werden ließe: allerdings wird das Subjekt affiziert von den Objekten, aber nur, ſofern es

selbst diese Affektion durch Selbsttätigkeit in sich setzt. Das Bewußtsein ist Tätigkeit — auch da, wo es Eindrücke aufnimmt; und seine Tätigkeit kann nicht vom Nicht-Ich erzwungen werden; das Nicht-Ich vermag überhaupt nicht als solches auf das Bewußtsein einzuwirken. (Die hanebüchenen Einwendungen, die an dieser Stelle gegen Fichte gemacht zu werden pflegen, beruhen sämtlich auf der naiven Verwechslung des Bewußtseins im philosophischen Sinne mit dem, was der Psychologe Bewußtsein nennt, und was weit entfernt ist, die Wahrheit über sich zu wissen.) Nur sofern das Ich sich um ein Nicht-Ich bemüht, wird ihm dieses zum Nicht-Ich, zur Beschränkung seiner in die Unendlichkeit weisenden Tätigkeit. »Unser Bewußtsein geht aus von dem unmittelbaren Bewußtsein unserer Tätigkeit, und erst vermittelst derselben finden wir uns leidend. Nicht das Nicht-Ich wirkt ein auf das Ich[1], wie man die Sache gewöhnlich angesehen hat, sondern umgekehrt. Nicht das Nicht-Ich dringt ein in das Ich, sondern das Ich geht heraus in das Nicht-Ich« (IV, 92). Das ist Fichtes Lehre vom »Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist«: »Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Prinzip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserem Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht sein würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an« (IV, 93).

Von hier aus versteht man leicht, wie die von den Romantikern so grausam mißverstandene und unfreiwilligerweise karikierte Lehre von der produktiven Einbildungskraft gemeint ist. Indem das Ich »seine Grenzen erweitert« und das Nicht-Ich angreift, das ihm dadurch erst zum Nicht-Ich wird, entstehen Gefühle der Begrenzung in ihm — rein intensive, ausdehnungslose Gefühle, und »ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges außer uns möglich« (I, 314). Aber zur Vorstellung eines Dinges außer uns kommt es doch nur dadurch, daß wir diese Bestimmung unseres Selbst, dieses Akzidens unseres Ich aus uns herausprojizieren und außer uns ausbreiten, es zum Akzidens eines außer uns vorhanden sein sollenden Dinges machen: dies ist die Leistung der produktiven Einbildungskraft. Sie verbreitet die ausdehnungslose Empfindung über eine Fläche, sie setzt zwischen die Flächen ein Inneres des Körpers (der dadurch erst zum Körper wird), sie schafft den Raum und die Zeit und alle Objekte, die Raum und Zeit erfüllen; ohne sie hätten wir »auch nicht eine einzige Vorstellung« (I, 284; vgl. 314 f., II, 205 ff.). Alle Realität wird für uns »bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht« (I, 227). Das Objekt

[1] Natürlich ist hier nur an das endliche Ich, das Bewußtsein zu denken.

als solches ist gar nichts anderes als ein Produkt der Einbildungskraft (I, 388); der Begriff des Objektes hat keinen transszendenten Sinn. Es gibt ein Objekt nur für das ihm entgegengesetzte Subjekt und für dieses nur durch die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist das freie Handeln des Ich — im Gegensatz zu seinem gesetzmäßigen Handeln, dem Verstand; es ist klar, daß die beiden Handelnsweisen hier nur durch die philosophische Abstraktion voneinander getrennt werden können: in der Wirklichkeit der Erkenntnisbetätigung ist nie eine ohne die andere; jeder Erkenntnisakt ist frei in bezug darauf, ob er geschieht, und gesetzmäßig in bezug darauf, wie er geschieht.[1] Indem nun das freie Handeln produzierend tätig ist, indem m. a. W. die in die Unendlichkeit strebende Tätigkeit des Ich im Gebiet des Nicht-Ich dessen Widerstand erfährt (wodurch ihm das Nicht-Ich zum Nicht-Ich wird), ist die Einbildungskraft eben die Tätigkeit, die die beiden entgegengesetzten Richtungen (die vom Nicht-Ich ausgehende und das Ich affizierende und die vom Ich ausgehende und auf das Nicht-Ich eindringende) vereinigt: die Einbildungskraft ist im strengsten Sinne eben dies: Vereinigung der Entgegengesetzten (I, 204, 215, 386). Wenn ich z. B. ein im Raume vor mir befindliches Ding begreife, so liegt darin beides: eine Affektion, die das Objekt auf mich, das Subjekt ausübt, und ein idealer Vorstoß meines erkennenden Bewußtseins in der Richtung auf das Objekt und zwar derart, daß dieser Vorstoß nicht etwa von der mir zugekehrten Seite des Objektes abgebrochen würde, sondern so, daß er das Ding durchdringt: nur dadurch wird mir das Ding zum Gegenstand der Erkenntnis, daß mein Bewußtsein hinter die mir zugekehrte Seite ein Inneres setzt und hinter das Innere eine Rückseite: denn nur dadurch begreife ich es als Substanz; die in das Gebiet des Nicht-Ich vordringende Tätigkeit findet also am Nicht-Ich nicht eine absolute Grenze, sondern sie nimmt das Nicht-Ich in sich auf: die vordringende Tätigkeit des Ich ist prinzipiell unbegrenzbar. Und doch ist jedes Objekt eine Begrenzung des Subjekts, eine Dokumentierung der Endlichkeit des Ich. »Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt

[1] Historisch ist die romantische Ironie, die romantische Skepsis und Haltlosigkeit von Fichtes Lehre von der produktiven Einbildungskraft ausgegangen — freilich nur infolge völligen Verkennens dieser Lehre. In der »Grundlage« sagt Fichte: »Wenn erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene [Realität produzierende] Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewußtseins, unseres Lebens, unseres Seins für uns, d. h. unseres Seins, als Ich, sich gründet: so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahieren sollen, welches sich widerspricht, da das Abstrahierende unmöglich von sich selbst abstrahieren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie gibt Wahrheit, und die einzig-mögliche Wahrheit« (I, 227). — Die historischen Beziehungen Schleiermachers und Friedrich Schlegels zu Fichte sind sehr eng; aber in diesen Beziehungen ist wenig Vernunft und viel Mißverstehen.

— ein Wechſel, der gleichſam in einem Widerſtreite mit ſich ſelbſt beſteht und dadurch ſich ſelbſt reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen verſucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derſelben ſetzt und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen verſucht —, iſt das Vermögen der Einbildungskraft« ⟨I, 215⟩. Jede Vorſtellung, die das erkennende Bewußtſein von einem Objekte hat, iſt die Einheit eines ſolchen Gegenſatzes.

Die Einbildungskraft, wurde vorhin geſagt, iſt das freie Handeln des ⟨endlichen⟩ Ich; ſie iſt das Ich ſelbſt, ſofern dieſes Freiheit iſt. Sie iſt der Trieb[1] des geiſtigen Lebens nach Ausdehnung ſeiner Grenzen, der Trieb zur Selbſtändigkeit. Hier enthüllt ſich ihr Zuſammenhang mit der Theſe Fichtes, daß das wahre »An ſich« der Dinge dasjenige ſei, wozu wir ſie machen ſollen; daß das Weſenhafte an den Dingen ihre uns aufgegebene Beziehung auf das Ideal der abſoluten Identität des Ich mit ſich ſelbſt ſei. Wo die produktive Einbildungskraft nicht ſo weit vorgeht, daß ſie die Dinge als das begreifen läßt, was ſie in tiefſter Wahrheit ſind, da entſpricht dieſer abstrakten, oberflächlichen Auffaſſung des Daſeins eine nur unvollſtändige Entfaltung der Freiheit. »Mein ganzer [d. h. nicht bloß teilweiſe tätiger] Trieb geht auf abſolute Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit; ehe ich ihn nicht als ſolchen aufgefaßt habe, habe ich mich ſelbſt nicht, und im Gegenſatze mit mir ſelbſt das Ding nicht vollkommen beſtimmt, weder ſeinen Beſchaffenheiten, noch ſeinem Zwecke nach. Iſt das letztere vollkommen beſtimmt auf die angezeigte Weiſe, ſo habe ich den Umfang aller ſeiner Zwecke oder ſeinen Endzweck. Sonach ſind alle vollſtändigen Erkenntniſſe, bei denen man beruhen kann, notwendig Erkenntniſſe des Endzwecks der Objekte; eine Überzeugung wird durch das Gewiſſen nicht eher gebilligt, bis ſie die Einſicht in den Endzweck des Dinges enthält, und dieſe Erkenntniſſe ſind zugleich diejenigen, welche das moraliſche Betragen leiten. Das Sittengeſetz geht ſonach darauf, jedes Ding nach ſeinem Endzwecke zu behandeln« ⟨IV, 171⟩.

In dieſen letzten Sätzen aus dem Syſtem der Sittenlehre von 1798 iſt bereits der Punkt berührt, von dem aus die *Religionstheorie* verſtanden werden muß, die Fichte am Ende ſeiner Jenaer Zeit aufgeſtellt hat: wenn die Dinge als das begriffen ſind, was ſie in letzter Wahrheit ſind, ſo ſind ſie in ihrer ſittlichen Zweckbeziehung begriffen. »Recht tun iſt möglich und jede Lage iſt darauf berechnet, die ſittliche Tat gelingt unfehlbar, und die

[1] Es verſteht ſich, daß dieſes Wort nicht pſychologiſch gemeint ſein kann. Die Pſychologie iſt eine Wiſſenſchaft von Tatſachen, die produktive Einbildungskraft aber macht überhaupt erſt Tatſachen möglich. Die Probleme der Wiſſenſchaftslehre gehen insgeſamt denen der Pſychologie ſyſtematiſch voran.

unſittliche mißlingt unfehlbar« ⟨V, 184⟩ — nicht in der Sinnenwelt, wie
ſich verſteht, aber in der wahrhaft realen Welt: denn in der ſittlichen Tat
lebt die wahrhafte Realität; die ſittliche Tat iſt auf den Weltgrund ſelbſt
hin gerichtet, ſie geſchieht in Einigkeit mit ihm. Sie »gelingt«, d. h. ſie be-
handelt die Dinge als das, was ſie in höchſter Wahrheit ſind. Sittliches
Handeln ſteht auf der Überzeugung, daß die Dinge als Dinge nichts Letz=
tes ſind, daß in ihnen ſich uns eine höhere überſinnliche Ordnung kund tut.
Alles was nach kauſaler Naturnotwendigkeit geſchieht, und alles was durch
menſchliches Handeln in der Sinnenwelt verändert werden kann, iſt nur
erſcheinende Nicht=Wirklichkeit, die jedoch durch die Pflichten, die jede
Lage der Dinge in beſonderer Weiſe ſtellt, ihren überſinnlichen Grund be=
zeugt: demonſtrierbar freilich iſt dieſer überſinnliche Grund der Dinge, dieſe
die Pflichten ſchaffende ewige Ordnung nicht; ſie iſt Gegenſtand des Glau=
bens, und zwar iſt der Glaube an ſie unmittelbar in dem Glauben an
unſere eigne zweckvolle Freiheit enthalten. Setze ich mich nicht als frei,
ſo verliere ich mein Ich und werde mir zu einem bloßen Dinge. Glaube
ich dagegen an meine Freiheit, an meine Kraft, mir aus mir ſelbſt heraus
den Zweck der Selbſtändigkeit zu ſetzen, ſo erkenne ich in ſolchem Glau=
ben an, daß die Sinnenwelt mich nicht erdrücken kann, weil ſie in einer
überſinnlichen Ordnung ruht ⟨denn meine Selbſtändigkeit verwirkliche ich
nur dadurch, daß ich freigeſtaltend die Dinge der Sinnenwelt ihrem End=
zwecke entgegenführe: der Begriff meiner Selbſtändigkeit iſt untrennbar
vom Begriff der Endzwecke der Dinge, und dieſer Begriff wiederum hat
Wahrheit nur unter Vorausſetzung einer überſinnlichen Ordnung⟩. Dieſen
Glauben an ein überſinnliches Prinzip, das die ganze Sinnenwelt mit allem,
was in ihr geſchehen kann, von ihrem tiefſten Realitätskerne aus beherrſcht,
nennt Fichte den Glauben an eine göttliche Weltregierung. An Gott
glauben heißt: an die Pflichten glauben, die ſich uns in den Kombinationen
der Dinge ſtellen. Denn die Pflichten ſind die Offenbarungen des wahr=
haften Realitätswertes der Dinge, die Offenbarungen der überſinnlichen
Ordnung. »Dieſes iſt das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich
und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zwei=
feln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird das Göttliche uns leben=
dig und wirklich« ⟨V, 185⟩. Fichte hat betont, daß der religiöſe Glaube
durchaus auf nichts Weiteres gehe: »Jene lebendige und wirkende moraliſche
Ordnung iſt ſelbſt Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können
keinen anderen faſſen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener
moraliſchen Weltordnung herauszugehen und vermittelſt eines Schluſſes
vom Begründeten auf den Grund noch ein beſonderes Weſen, als die
Urſache desſelben, anzunehmen« ⟨V, 186⟩. Ein ſolcher Schluß zieht den
Glauben aus ſeiner eigentümlichen Sphäre des Unmittelbaren und Unde=

monſtrierbaren in das Gebiet des Begrifflichen, und damit macht er ihn wankend (V, 187); denn der vom verdinglichenden Bewußtſein geſchaffene Begriff Gottes als einer beſonderen Subſtanz »iſt unmöglich und voller Widerſprüche« (vgl. oben S. 199 Anm. und S. 207 f.).

Die Abhandlung, der die letzten Zitate entnommen ſind, »Über den Grund unſers Glaubens an eine göttliche Weltregierung« hat eine verhängnisvolle Bedeutung in Fichtes Lebensgang. Sie iſt urſprünglich in dem von Fichte (gemeinſchaftlich mit ſeinem Kollegen Niethammer) redigierten »Philoſophiſchen Journal« im Frühjahr 1798 erſchienen, wo ſie einem andern Artikel (»Entwickelung des Begriffs der Religion« von Forberg) zur Abſchwächung ſeines radikalen und etwas frivolen Eindrucks vorausgeſchickt iſt. Dieſe Abſicht hat ſie aber nicht erreicht; im Gegenteil, auf Betreiben der kurſächſiſchen Regierung wurde Fichtes Arbeit zuſammen mit der Forbergiſchen des Atheismus angeklagt. Fichte, nicht gewillt, ein zwiſchen Entgegenkommen gegen Kurſachſen und Schonung ſeiner Perſon vermittelndes Urteil hinzunehmen, trieb den Konflikt zum äußerſten. Er wußte, daß er kein Atheiſt war, daß alle ſeine Veröffentlichungen zur Wiſſenſchaftslehre in philoſophiſcher Geſinnung den Gott bekannt hatten, der die lebendige Wahrheit iſt, und den das ſittliche Bewußtſein verehrt, wenn es ſehnend alle Spannungen zwiſchen Sein und Sollen zu überwinden ſtrebt, um zur abſoluten Identität des ewigen »Ich bin« vorzudringen. Dieſe unmittelbare Gewißheit eines ewigen »Ich bin«, einer abſoluten Wahrheit hatte er in dem unter Anklage geſtellten Aufſatz als den Glauben an eine lebendige ſittliche Ordnung gedeutet, als den Glauben an eine überſinnliche Realität, die ſich im Gewiſſen kund tut. Er hatte alſo das Gewiſſen gegen den Verdacht geſchützt, ein bloßes Produkt einer gequälten Phantaſie zu ſein: er hatte es in dem als ſittliche Potenz aufgewieſenen Weltgrund befeſtigt. Und das ſollte Atheismus ſein? Freilich, er hatte geſagt, der Glaube an Gott ſei nicht Glaube an eine beſondere Subſtanz. Aber welcher Leſer ſeiner Schriften mußte nicht wiſſen, daß Subſtanzen nur Schöpfungen der produktiven Einbildungskraft ſind, daß es darum ganz unmöglich iſt, dem lebendigen Gott Subſtanzialität zuzuſprechen! Dasſelbe »Philoſophiſche Journal«, das den angeklagten Aufſatz enthielt, hatte über dieſe Frage ſchon die deutlichſten Ausführungen gebracht. »Ich vermag es nicht auszuſprechen, wie ungeheuer das Mißverſtändnis iſt,« ſchrieb Fichte während des Prozeſſes an den Geheimen Rat Voigt in Weimar, »man hat nicht die leiſeſte Ahnung von der eigentlichen Tendenz meines Syſtems« (Fichtes Leben und Briefwechſel [2] II, 90).

Fichtes ſtarre Unnachgiebigkeit war der weimariſchen Regierung höchſt unbequem. Sie nahm darum eine in dem gerade erwähnten Privatbriefe Fichtes an ein Mitglied des Geheimen Conſeils enthaltene ungeſchickte

Wendung zum Anlaß, Fichte seine Entlassung zu geben. So endete der leidige Fall, nachdem jede der beteiligten Parteien ihre eigentümliche Begrenztheit ans Licht gebracht hatte, damit, daß Fichte seine Stellung verlor ⟨29. März 1799⟩. Da sich Kursachsen bemüht hatte, die übrigen deutschen Regierungen gegen Fichte scharf zu machen, war Fichtes Lage recht peinlich. Er versuchte zunächst, seine Zugehörigkeit zur Rudolstädter Freimaurerloge »Günther zum stehenden Löwen«, der auch der dort regierende Fürst angehörte, auszunutzen. Allein auf einen aus Weimar empfangenen Wink hin ließ der fürstliche Ordensbruder und Protektor der Loge durch seinen Geheimerat dem bedrängten Philosophen die Bitte um einen Zufluchtsort rund abschlagen. Nach vielem Plänemachen und Erwägen glückte schließlich die Übersiedelung nach Berlin, wo Kursachsen vergebens gearbeitet hatte. Zuerst zwar wurde Fichte auch hier mit Argwohn aufgenommen; ganz außerordentlich schnell aber schwand jeder Verdacht, und bald war Fichte eine gerade auch in den vornehmsten Kreisen hochgeschätzte Persönlichkeit. Im Frühjahr 1805 wurde er als ordentlicher Professor an der damals noch preußischen Universität Erlangen angestellt, an der er jedoch nur ein Semester lang Vorlesungen gehalten hat. Im Herbst 1806, also während des Krieges, erhielt er eine interimistische Anstellung an der Universität Königsberg; auch hier hat er nur ein Semester gewirkt. Als dann im Jahre 1810 die Universität Berlin gegründet wurde, war es von vornherein selbstverständlich, daß Fichte unter ihren Professoren sein mußte. –

Die Fortbildung des Systems in der Berliner Zeit läßt sich als ein immer tieferes Eindringen in die Vernünftigkeit der konkreten Lebensmächte bezeichnen. Die in Jena festgelegten Grundzüge der Wissenschaftslehre werden an keiner irgendwie wichtigen Stelle verlassen: aber sie werden bereichert, und zwar derart, daß die Grundbegriffe selbst in einer erhöhten Bedeutung auftreten. Unabläßige religionsphilosophische Arbeit vor allem hat diese bis in das Innerste des Systems sich erstreckende Entwicklung herbeigeführt. Das Hindrängen zur Konkretheit des wirklichen Lebens macht sich gleich in der ersten in Berlin geschriebenen Arbeit, der »Bestimmung des Menschen«, darin geltend, daß der religionsphilosophische letzte Teil des Buches das göttliche Leben als »das Band« erkennt, »das Geister mit Geistern in Eins verschlingt«. »In diesem Lichtstrome fortgeleitet schwebt der Gedanke, unaufgehalten und derselbe bleibend von Seele zu Seele, und kommt reiner und verklärt zurück aus der verwandten Brust. Durch dieses Geheimnis findet der einzelne sich selbst, und versteht, und liebt sich selbst nur in einem andern; und jeder Geist wickelt sich los nur von andern Geistern, und es gibt keinen Menschen, sondern nur eine Menschheit, kein einzelnes Denken, und Lieben, und Hassen, sondern nur

ein Denken, und Lieben, und Haſſen in und durch einander« ⟨II, 316⟩. In Briefen an Schelling hat Fichte ſelbſt auf dieſe Anſätze zu einem »Syſtem der intelligiblen Welt« oder einer »Syntheſis der Geiſterwelt« aufmerkſam gemacht als auf eine Fortführung der in Jena nicht zum Abſchluß gebrachten Lehre. Die Erkenntnis zwar, daß vernünftiges Leben nur in der Wechſelwirkung der Individuen möglich iſt, war auch in der Jenaer Zeit längſt ausgeſprochen und begründet worden ⟨III, 30 ff.⟩. Neu aber iſt die religiöſe Wertung dieſer Erkenntnis: das Band der Geiſter iſt Gott. Das Individuum als ſolches iſt nichts; Realität aber hat das Leben der Gemeinſchaft: real iſt mithin am Individuum das, was es poſitiv für das Leben der Gemeinſchaft bedeutet; denn dies eben iſt das Göttliche in ihm. — Es braucht kaum betont zu werden, daß unter Gemeinſchaft nicht jedwedes menſchliche Zuſammenexiſtieren zu verſtehen iſt, ſondern nur das Leben ſelbſtbewußter Freiheit. Sich dem Leben der Gemeinſchaft hingeben heißt nicht: in ein heteronomes Verhältnis zu den Mitmenſchen geraten, ſondern es heißt: von ſeiner Stelle aus die Freiheit realiſieren. Nur in Kraft unſerer Freiheit können wir Träger eines Gemeinſchaftslebens ſein.

Vom Jahre 1804 ab zeigt ſich in Fichtes Arbeiten eine bedeutende Steigerung der Religionsphiloſophie infolge eines tief dringenden Studiums der johanneiſchen Schriften des Neuen Teſtaments. In Vorträgen über die Wiſſenſchaftslehre aus jenem Jahre faßt er »das geſamte Reſultat« ſeiner Lehre in den Satz zuſammen: »Das Daſein ſchlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigſten bis zum höchſten, dem Daſein des abſoluten Wiſſens, hat ſeinen Grund nicht in ſich ſelber, ſondern in einem abſoluten Zwecke, und dieſer iſt, daß das abſolute Wiſſen ſein ſolle« ⟨X, 290⟩. Es verſteht ſich, daß das abſolute Wiſſen kein anderes iſt als dasjenige, das ſich ⟨nach dem Sprachgebrauch der Wiſſenſchaftslehre von 1794/95⟩ in thetiſchen Urteilen ausſpricht — dasjenige Wiſſen alſo, in dem Gott in uns ſich ſelbſt weiß. Wenn daher Fichte ſagt, das Sich-ſelber-Wiſſen Gottes im Menſchen ſei der Zweck, um deswillen die Welt da ſei, ſo heißt das: der Weltgrund iſt Liebe. Denn darin beſteht die Liebe Gottes, daß die Menſchen beſtimmt ſind, ſein unmittelbares Leben in ſich zu tragen. Gott iſt Liebe, das heißt: Gott iſt nicht ein in ſich ſelbſt verſchloſſenes Sein — ein ſolches wäre notwendigerweiſe tot —, ſondern er iſt lebendiges und darum aus ſich ſelbſt heraustretendes Sein, er iſt Sein, das in einem Bilde ſeiner ſelbſt lebendig da iſt: Um aber Bild Gottes ſein zu können, muß dieſes Bild ſelber lebendig ſein. Nur dadurch kann das Bild Gottes ſich als ſolches erweiſen, daß es Unmittelbarkeit ſelbſtändigen Lebens betätigt: das Bild Gottes iſt notwendigerweiſe in ſich ſelber frei ⟨vgl. V, 512⟩. Und der Zweck dieſer Freiheit der zur Gottebenbildlichkeit beſtimmten Menſchen iſt das abſolute Wiſſen. Solches Wiſſen iſt Seligkeit: um der

Seligkeit der Menschen willen tritt Gott aus der Verborgenheit seines inneren Seins heraus und wird offenbar. Derjenige, in dem er offenbar wird, ist eben dadurch der Seligkeit teilhaftig. Fichte verweist im Zusammenhang der angeführten Stelle aus der Wissenschaftslehre von 1804 auf das johanneische Wort, daß das ewige Leben Erkenntnis Gottes und seines Gesandten ist ⟨Joh. 17, 3⟩, »und zwar führt nicht etwa nur dieses Erkennen zum Leben, sondern es ist das Leben« ⟨X, 291⟩. Denn bei Johannes ist ebenso wie bei Fichte die Erkenntnis Gottes kein bloßer Akt der Reflexion, sondern aktuelle Lebendigkeit des innersten göttlichen Grundes der Persönlichkeit. Und dieser göttliche Grund unsrer Existenz, dieser tiefste Punkt, an dem unser Sein in Gott wurzelt, ist — bei Johannes wie bei Fichte — die in uns lebendige Liebe, die Liebe, die wir selbst sind, das tätige Verhältnis, in dem wir zur Gemeinschaft stehen ⟨I. Joh. 4, 7f.⟩.

Wie das Leben in der Gemeinschaft nicht Heteronomie, sondern Autonomie ist, so ist dies auch das Leben in Gott. Die Theonomie steht nicht im Gegensatz zur Autonomie, sondern sie ist deren höchste Gestalt. »Leben in Gott ist frei sein in ihm« ⟨XI, 324⟩: Gott steht dem Menschen ja nicht als eine fremde Macht gegenüber. In Gott leben bedeutet Befreiung des eignen Selbst bis in dessen tiefsten Grund hinein. »Gott ist ein Gott der Freiheit«; darum kann er auch das Gute uns nur durch unsere Freiheit geben ⟨IV, 417⟩; er läßt es uns nicht »anwachsen und zufliegen durch bloße physische Vereinigung« ⟨IV, 416⟩. Gottes Leben ist freie Tätigkeit, und nur sofern wir in Freiheit tätig sind, lebt er in uns. Untätigkeit, Trägheit ist das sittliche Grundübel, so hatte sich Fichte schon in Jena geäußert. Jetzt ist die Tätigkeit in ihrer höchsten, freiesten Daseinsform als Liebe erkannt: im Gegensatz zu ihr ist das träge Verharren in dem Ohngefähr der Natur — wie immer auch dieses erscheinen möge — Selbstsucht. In den Reden an die deutsche Nation wird das Elend Deutschlands darauf zurückgeführt, daß »die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet hat, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbständigkeit verloren« ⟨VII, 264⟩; und das einzige Heil wird in eine neue Erziehung gesetzt, die den Menschen so bilden solle, daß in ihm »die Angelegenheit des ihn umgebenden Ganzen an die Angelegenheit seines eigenen erweiterten Selbst, das nur als Teil des Ganzen sich fühlt und nur im gefälligen Ganzen sich ertragen kann, unabtrennbar angeknüpft« sei ⟨VII, 274⟩. Nicht in seiner Individualität hat der Mensch, dessen Leben aus der göttlichen Tiefe seines Wesens quillt, den Zweck seines Handelns, sondern er findet ihn in den Gemeinschaften, denen er mit seiner Liebe angehört. Jede Gemeinschaft, die wahrhaft Gemeinschaft ist und darum wahrhafte Liebe zu ihrem Element hat, ist eine Offenbarung Gottes: »Die Liebe, die wahrhaftig Liebe sei, und nicht bloß eine vorübergehende

Begehrlichkeit, haftet nie auf Vergänglichem, ſondern ſie erwacht und entzündet ſich und ruht allein in dem Ewigen« (VII, 383). So liebt echte Vaterlandsliebe im Vaterlande das Göttliche, das hier in einer beſonderen Geſtalt — anders als in allen anderen Gemeinſchaften — erſchienen iſt und weiter erſcheinen wird.

Die tiefſte und prinzipiellſte Entwicklung des Begriffs der Gemeinſchaft hat Fichte in den Vorleſungen über das Syſtem der Sittenlehre aus dem Jahre 1812 gegeben. Hier heißt es: »Das bloß empiriſche Ich hat keinen Charakter, ſie ſind alle ſich gleich, denn ſie ſind Natur« (XI, 69). Diejenigen Unterſchiede, die in der Natur liegen (und die vom gewöhnlichen Sprachgebrauch allerdings auch als Unterſchiede der Charaktere bezeichnet werden), ſind weſenlos, ſobald nach demjenigen gefragt wird, wodurch das Ich Darſtellung des wahrhaft realen Lebens wird. »Etwas an ſich« iſt das Individuum nur als »Glied der Gemeinde«. Sein beſonderer »Anteil am Sein und Leben der Gemeinde, worin ſchlechthin kein anderes ihm gleich iſt«: das iſt ſein »individueller Charakter« (XI, 66). Der Menſch hat alſo ſeinen individuellen Charakter nicht für ſich, ſondern nur für die Gemeinde und durch ſie. Sein individueller Charakter iſt keine an ſich beſtehende Einheit: ſondern die Einheit, das Sein an ſich iſt »die Gemeinde der Iche oder Geiſter. In Individuen iſt dieſe zerriſſen nur durch die Form des Bewußtſeins. Als Gemeinde darum muß ſie ſich offenbaren, wenn ſie ſich offenbaren ſoll als etwas Reales. Das einzige Kriterium darum, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtſein klar wird: wenn es ſich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als deſſen integrierender Teil erſcheint« (XI, 70/71).

Nicht jedes Individuum gelangt dahin, lebendiges Glied der Gemeinde zu werden. Die Schuld daran trägt nicht bloß derjenige, an dem dieſes Zurückbleiben hinter der Aufgabe unmittelbar ſichtbar wird — er iſt ja gar keine Einheit, nichts für ſich Beſtehendes —, ſondern die Schuld iſt Schuld der Gemeinſchaft. Gewiß iſt ein jeder für ſeinen Charakter verantwortlich, er iſt verantwortlich dafür, ob an ſeiner Stelle Gemeinſchaftsbewußtſein lebendig iſt oder nicht: aber nicht er allein iſt dafür verantwortlich: denn nicht er allein hat ſich ſeinen Willen gebildet. Bei der Erziehung »tut das Beſte die menſchliche Geſellſchaft« (XI, 69/70).[1] Echte

[1] Der weite Abſtand, in dem Fichtes Philoſophie der konkreten Realität Kants Philoſophie des abſtrakten Bewußtſeins hinter ſich gelaſſen hat, wird deutlich, wenn man neben die oben im Text behandelte Gemeinſchaftsethik folgende Sätze aus Kants Metaphyſik der Sitten ſtellt: »Welche ſind die Zwecke, die zugleich Pflichten ſind? Sie ſind: eigene Vollkommenheit, — fremde Glückſeligkeit.« »Es iſt ein Widerſpruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin beſteht eben die Vollkommenheit eines andern Menſchen, als einer Perſon, daß er ſelbſt vermögend iſt, ſich ſeinen Zweck nach ſeinen eigenen Be-

Liebe, wahre Gemeinſchaft muß den Zögling — und nicht bloß an den Unerwachſenen iſt hier zu denken — umgeben, wenn ſein Wille ſtark werden und rein bleiben ſoll. Die »Hervorbringung des göttlichen Bildes im objektiven Sein« iſt eine gemeinſchaftliche Aufgabe: der Sittliche vergißt ſein Ich, aber er weiß ſich verantwortlich für die anderen. »Daß jemand ſage: ich will nur mich ſelbſt rein und unbefleckt erhalten, für mich allein ſorgen und für meine Sittlichkeit; was habe ich die andern zu verantworten? ſtreitet ſchlechthin und durchaus mit der ſittlichen Geſinnung. Er kann mit jener Sittlichkeit nichts mehr meinen, als ein bloß äußerliches und negatives Nichts-Böſes-Tun, eine äußerliche bürgerliche Gerechtigkeit und Unbeſcholtenheit. Dieſe iſt nicht Sittlichkeit, und es iſt der gefährlichſte Irrtum, wenn man ſich dies vorſpiegelt und damit ſich abzufinden glaubt; dies gerade iſt der Phariſäismus. Die wahre Sittlichkeit beſteht nur im Leben und Handeln. Dieſes geht ſtets auf die ſittliche Bildung anderer« (XI, 92/93). »Das abſolut letzte Ziel des ſittlichen Willens hienieden iſt eine Sittlichkeit außer ihm. Das Objekt des Menſchen iſt immer der Menſch« (XI, 83).

Alles ſittliche Handeln und Wirken hat den Zweck, die an ſich beſtehende Einheit der Gemeinde auch in der Erſcheinung darzuſtellen (XI, 71). M. a. W. das ſittliche Bewußtſein iſt zuhöchſt nicht Pflichtbewußtſein, ſondern Gemeinſchaftsbewußtſein: die Pflichten werden diktiert von der Liebe. Das Sollen iſt nicht das innere Weſen der Sittlichkeit, ſondern nur ihr »Kriterium und Bild«. »Wer darum den ſittlichen Begriff nur als ein Sittengeſetz, einen kategoriſchen Imperativ, ein Poſtulat zu beſchreiben weiß, der kennt ihn nur im Bilde und Stellvertreter, und ſeine ganze, auf dieſen Begriff aufgebaute Sittenlehre iſt nicht ſie ſelbſt, ſondern ein, im Leben vielleicht durchaus brauchbares Bild derſelben, welches aber keineswegs die wiſſenſchaftliche Forderung erfüllt. Man muß wiſſen, daß der Begriff ſchlechthin durch ſich beſtimmt iſt — durch ſich, in der reinen und abgeſchloſſenen Sittenlehre; durch das innere Weſen Gottes, in der Gottes- oder Wiſſenſchaftslehre« (XI, 30). —

Fichte hat in ſeiner Berliner Zeit reichlich Gelegenheit gehabt, ſeine Ethik der Gemeinſchaft durch Taten zu bewähren. Als die harten Jahre über Preußen kamen, hat er unter größten perſönlichen Opfern am Schick-

---

griffen von Pflicht zu ſetzen, und es widerſpricht ſich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun ſoll, was kein anderer als er ſelbſt tun kann« (Kants Sämtl. Werke, zweite Hartenſteinſche Ausgabe VII, 189). Was Kant in dem letzten dieſer beiden Zitate ſagt, iſt unter dem abſtrakten Geſichtspunkt, unter dem die Kantiſche Philoſophie ihre Probleme ſieht, freilich richtig. Aber jener ſubjektive Geſichtspunkt läßt nur eine Seite der Realität ins Bewußtſein fallen. Darum ſind die Sätze der Kantiſchen Philoſophie richtig und falſch zugleich und bedürfen einer Aufhebung im Syſtem der konkreten Vernunft.

ſal des von ihm erwählten Vaterlandes getragen als an ſeinem eignen Schickſal. In jeder ihm nur irgend möglichen Weiſe hat er zu helfen geſucht, und ſein Tun iſt nicht vergeblich geweſen — vor allem nicht die mutvolle Tat der Reden an die deutſche Nation ⟨Winter 1807/08⟩: hier hat die Opferfreudigkeit Fichtes werbend gewirkt und einem ſelbſtſüchtig und darum klein gewordenen Geſchlecht den Keim zu neuer Erſtarkung ins Herz gepflanzt. Im Jahre 1813 hat Fichte die vaterländiſche Erhebung aus allen Kräften unterſtützt. Seine Frau, ganz von ſeinem Geiſte erfüllt, hat, als ſich die Spitäler Berlins mit Kranken und Verwundeten füllten, ſich unermüdlich als Pflegerin betätigt, bis ſie nach 5monatlicher Arbeit vom Lazarettfieber ergriffen zuſammenbrach ⟨3. Januar 1814⟩. Ihr Krankenlager hat die Anſteckung auf Fichte übertragen. Nach elf Tagen heftigen Fiebers iſt er am 29. Januar geſtorben. —

Literatur.

Johann Gottlieb Fichtes ſämtliche Werke, hrsg. von J. H. Fichte, Bd. I—VIII, Berlin 1845—46, Bd. IX—XI ⟨= Nachgelaſſene Werke, Bd. I—III⟩, Bonn 1834—35.

Joh. Gottl. Fichte, Werke, Auswahl in 6 Bänden, hrsg. von F. Medicus, Leipzig 1908—12. — Die meiſten der in dieſe Auswahl aufgenommenen Schriften ſind auch in Einzelausgaben erſchienen.

Eine gute Ausgabe der »Beſtimmung des Menſchen« in Reclams Univerſalbibliothek. Ebenda noch einige andere Einzelausgaben. Zahlreiche Ausgaben der »Reden an die deutſche Nation«. Eine geſchmackvolle Ausgabe der »Anweiſung zum ſeligen Leben« bei Eugen Diederichs, Jena 1910.

Johann Gottlieb Fichtes Leben und literariſcher Briefwechſel, von ſeinem Sohne J. H. Fichte, 2. Aufl., Leipzig 1862. — 48 Briefe von J. G. Fichte und ſeinen Verwandten, hrsg. von M. Weinhold, Leipzig 1862. — J. G. Fichte, Lichtſtrahlen aus ſeinen Werken und Briefen, nebſt einem Lebensabriß von Ed. Fichte, Leipzig 1863.

Karl Haſe, Jenaiſches Fichte-Büchlein, Leipzig 1856. — Joh. Heinr. Loewe, Die Philoſophie Fichtes, Stuttgart 1862. — F. Laſſalle, Die Philoſophie Fichtes und die Bedeutung des deutſchen Volksgeiſtes, Berlin 1862. — Wilhelm Windelband, Fichtes Idee des deutſchen Staates, Freiburg i. B. 1890. — Heinrich Rickert, Fichtes Atheismusſtreit, Berlin 1899. — Kuno Fiſcher, Fichtes Leben, Werke und Lehre ⟨3. Aufl.⟩, Heidelberg 1900. — Xavier Léon, La philosophie de Fichte, Paris 1902. — Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geſchichte, Tübingen 1902. — E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker ⟨Fichte, Schelling, Schleiermacher⟩, Tübingen 1904. — Fritz Medicus, J. G. Fichte, Berlin 1905. — Adolfo Ravà, Il socialismo di Fichte, Palermo 1907. — Adolfo Ravà, Introduzione allo studio della filosofia di Fichte, Modena 1909.

Julius Ebbinghaus, Relativer und abſoluter Idealismus, Leipzig 1910 ⟨behandelt vom Hegelſchen Standpunkte aus das Hervorgehen der nachkantiſchen Spekulation aus der kritiſchen Philoſophie⟩.




HEGEL



Es mag hier verſucht ſein, den Kerngehalt der Hegelſchen Philoſophie und den Zuſammenhang ihrer Grundgedanken in möglichſt engem Anſchluß an die eigenen Formulierungen ihres Urhebers zu verdeutlichen. Zwar gilt Hegel bekanntermaßen als der dunkle Philoſoph, und in vieler Hinſicht gewiß mit Recht: wo er im Herausringen ſeiner Gedanken aus ihren letzten Tiefen zu halbmyſtiſcher Färbung greift, wie in der Mehrzahl ſeiner Jugendſchriften, oder wo er in dialektiſcher Zergliederung ſeine Abſtraktionen ermüdend ausſpinnt, wie in manchen Teilen ſeiner Logik, da wäre es vergebliche Mühe, ohne Kommentar ihn ſelber zu Worte kommen zu laſſen. Dem ſtehen aber umfaſſende Ausführungen gegenüber, in denen er mit zwingender Prägnanz, ja mit viſionärer Gewalt den Sinn ſeines Denkens zum Ausdruck bringt, oder in denen ſein raſtloſes didaktiſches Bemühen zu vollkommener Erhellung ſeiner Motive gediehen iſt. Zudem hat dieſer Philoſoph der geſchichtlichen Entwicklung auch ſein eigenes Lebenswerk in hiſtoriſchem Lichte geſehen und ſich beſonders über ſein Verhältnis zu ſeinen großen idealiſtiſchen Vorgängern eingehend ausgeſprochen. Müßte eine kritiſche Beurteilung hier auch mancherlei Vorbehalte machen, ſo liegt doch in der direkten Anknüpfung an ſeine Erörterungen eine Bürgſchaft für die authentiſche Wiedergabe ſeiner Auffaſſung, wie ſie gerade bei Hegel einmal angebracht ſein dürfte, deſſen Intentionen ſich ſo oft eine ihnen nicht immer günſtige Umdeutung haben gefallen laſſen müſſen.

1. Kant hatte gelehrt, daß der menſchliche Geiſt die Welt der Erſcheinungen vermittelſt der ihm inwohnenden Denkformen erfaſſe, während das abſolute Weſen ewig ein unerkennbares Jenſeits bleibe. Das urſprüngliche Erlebnis dagegen, in dem Hegels Weltanſchauung wurzelt, beſteht gerade in dem Innewerden des Abſoluten, wie es unſer Geiſt in der Durchbrechung der Schranken ſeiner Endlichkeit erfährt. Wenn wir uns denkend über unſer unmittelbares Bewußtſein erheben zu dem, der ſelber der höchſte Gedanke iſt, ſo erkennen wir die Unendlichkeit unſeres eigenen Weſens: der menſchliche Geiſt, inſofern er den göttlichen vernimmt, wird eins mit dem göttlichen Geiſte. Das Göttliche im Menſchen iſt ſeine Vernunft: »Der Glaube an das Göttliche ſtammt aus der Göttlichkeit unſerer eigenen Natur. Wer von der nur menſchlichen Vernunft ſpricht, der lügt gegen den Geiſt.« Daß wir überhaupt von einer Schranke wiſſen, beweiſt unſer Hinausſein über ſie: nur durch Vergleichung mit einer vorhandenen Idee des Allgemeinen können wir etwas als endlich und beſchränkt empfinden. So liegt das überperſönliche Weſen des Menſchen nicht draußen als ein ihm Fremdes und Jenſeitiges, ſondern in ihm ſelbſt als ſeine eigene höhere Natur und wahre Subſtanz. Gott ſelbſt iſt im menſchlichen Denken gegenwärtig, das abſolute Denken offenbart ſich im ſubjektiven: »Gott iſt Geiſt in allen Geiſtern«.

Diese Allgegenwart der Vernunft beschränkt sich nicht auf den Menschen, sondern erstreckt sich auf den gesamten Weltverlauf. Alle Gestalten der Wirklichkeit sind durch die Gottheit beseelt: nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee wäre. In der Zufälligkeit ist das Notwendige und Gesetzmäßige als das Wesenhafte enthalten: »Das Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten.« Auch hier wirkt das Unendliche innerhalb der gegenständlichen Welt, nicht jenseits derselben; es ist den Dingen immanent, »kein Hüben und Drüben unterschieden«. In der ganzen Reihe der Stufen des natürlichen und geschichtlichen Lebens manifestiert die allgemeine göttliche Idee sich als gestaltende Einheit; die Wirklichkeit enthält durchweg »die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die sie zurückspiegeln«, aus Allem kann sie für unser Bewußtsein hervorgehen. Unser Denken besitzt mit Recht die Zuversicht, daß es in der Welt sich selber finden werde, in ihr Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe.

Mit seinem absoluten Idealismus tritt Hegel allen dualistischen Weltansichten entgegen, die zwischen Gott und Welt, Übersinnlichem und Sinnlichem, Denken und Sein eine unübersteigliche Scheidewand aufrichten und »den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich eingeschlagen« in sich tragen. Auf diesem Standpunkt der »abstrakten Reflexion« gilt das subjektive Denken des Menschen in seiner Endlichkeit als ein Festes und Letztes, ebenso die Erscheinungen in ihrem Dasein als selbständige, feste Realitäten. Dem Menschen und der Welt steht dann Gott als gleichfalls starres Allgemeines gegenüber, als bloßes Anderssein der sinnlich angeschauten Wirklichkeit, das somit in dieser eine undurchdringliche Schranke findet. Die Verbindung des empirischen Mannigfaltigen mit der ihm fremden Einheit bleibt ein unbegreifliches Rätsel, da keine innere Vermittlung zwischen ihnen stattfindet, sondern nur ein stetes Hinüber- und Herübergehen. Dabei widerfährt dem Dualismus das Gegenteil dessen, was er erstrebte: indem er das Unendliche nur als eines von beiden hinstellt, macht er es zu einem Besonderen neben dem Endlichen und zieht es in die Sphäre des Relativen hinunter; Absolutem und Endlichem wird in diesem Verhältnisse die gleiche Würde des positiven Bestehens zuteil. Die Voraussetzung, daß der menschliche Geist über die Grenzen des Endlichen nicht hinauskomme, das Göttliche stets in unerreichbarer Ferne erblicke, rächt sich durch diese völlige Verkehrung ihres Grundmotivs. Hegels monistische Grundauffassung dagegen führt zu der Konsequenz, daß Natur ohne Geist und Geist ohne Natur Ungedanken sind, daß das Unendliche das Endliche in sich enthalten und so in gewissem Sinne das Endliche ein Element des Unendlichen selbst sein müsse: »Was zwischen Vernunft als selbstbewußtem Geist und Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums.«

Hegel kann es deshalb als die ſeinem Zeitalter zugefallene Aufgabe bezeichnen, die geiſtige Welt des abſtrakten Idealismus »in die Wirklichkeit zurückzuführen«. Es handelt ſich um den Fortſchritt der Philoſophie über die Grundlagen der Lehren Kants und Fichtes hinaus, wie er ihn betrachtet wiſſen will. Daß Kant mit der Entdeckung der Syntheſis a priori das entſcheidende Prinzip der Philoſophie feſtgeſtellt habe, betont er mit Nachdruck: denn darin ſei ausgeſprochen, daß das Ungleichartige — Begriff und Wirklichkeit, Allgemeines und Beſonderes — »zugleich a priori d. h. identiſch« iſt, daß die Entgegengeſetzten in einer urſprünglichen Einheit, die ſich ſelbſt differenziert, miteinander verknüpft ſind. Dieſe »Zweiheit in der Einheit« iſt es, auf deren Erkenntnis in letztem Grunde alle Forderung wiſſenſchaftlicher Wahrheit zielt. Aber Kant hat ſeinen großen Gedanken nicht konſequent durchgeführt: der ſinnliche Stoff, das Mannigfaltige der Anſchauung, erweiſt ſich bei ihm zu mächtig dem Denken gegenüber und bleibt von dieſem in ſelbſtändiger Exiſtenz getrennt, während die immanente Erkenntnis des Gegenſtandes vielmehr ſeine eigene Natur in Form des Gedankens ausdrückt und ſo das Weſen nicht hinter der Erſcheinung bleibt, ſondern ſich in ihr hervorbringt. Bei Kant iſt die Vernunft nur die formale Einheit, die den von der Erfahrung gelieferten Inhalt durch ihre Kategorien ſyſtematiſiert, d. h. ein Sinnliches mit Denkbeſtimmungen produziert; zur Einheit des Selbſtbewußtſeins tritt ein Plus des Empiriſchen hinzu, Subjekt und Dinge beſtehen jedes für ſich, eine wahre Syntheſe von Begriff und Daſein kommt nicht zuſtande. Auch bei Fichte gelangt das Ich erſt durch einen unerklärlichen Anſtoß von außen zum Bewußtſein über ſich, ſo daß es im Nichtich ſtets ein Anderes, eine vernunftloſe Endlichkeit ſich gegenüber findet. Die Unauflösbarkeit des Widerſpruchs zwiſchen Subjekt und Objekt drückt ſich in ſeinem Syſtem im Sollen aus, in dem unendlichen Progreß, worin das Ich ſeinem Ziele in ſteter Annäherung entgegenſtrebt, ohne die Erfüllung zu erreichen. Und es iſt nicht nur der dualiſtiſche, es iſt im Zuſammenhange damit auch der ſubjektiviſtiſche Ausgangspunkt, der bei beiden die wahre Vereinigung von Denken und Wirklichkeit verhindert. In Fichtes Philoſophie des Selbſtbewußtſeins, die alle Objektivität nur als zur Unterwerfung beſtimmt anſieht, hat der Standpunkt der Subjektivität eine ähnlich einſeitige Ausbildung gefunden, wie in der engliſchen Philoſophie das gegenteilige Prinzip. Jener »Begriff« im Sinne Kants aber, aus dem man das Sein nicht herausklauben kann, iſt von vornherein als endlicher, ſubjektiver Gedanke gefaßt im Gegenſatz zum Anſich der Dinge: verſperrt ſich ein ſolches Denken die Möglichkeit über die Sinnenwelt hinauszukommen, ſo weiß es ebenſowenig eine Antwort auf die Frage, wie es in die Sinnenwelt hereinkommen konnte. Eine wegweiſende Theorie Kants bietet Hegel

nichtsdestoweniger noch einen willkommenen Anknüpfungspunkt: die Teleologie seiner »Kritik der Urteilskraft« betrachtet den Organismus, als wohne im Sinnlichen ein Begriff, der das Einzelne durchdringt und von innen heraus sich dienstbar macht. Im Zweckvoll-Lebendigen werden Allgemeines und Besonderes in konkreter Einheit angeschaut: hier ist kein Sollen mehr jenseits der Wirklichkeit, sondern in voller Gegenwärtigkeit kommt die Idee zum Durchbruch.

Es wäre aber ein schlimmes Mißverständnis, Hegel wegen seiner durchgehenden Bekämpfung des Dualismus ohne weiteres den Pantheisten beizuzählen, die eine unmittelbare Göttlichkeit der Welt und des Menschen statuieren. Vielmehr lehnt er den landläufigen Pantheismus entschieden ab, weil derselbe die Einheit von Gott und Welt in Wahrheit nur scheinbar, nur durch Aufopferung einer der beiden Seiten erreiche, sei es daß er Gott in der Welt, sei es daß er die Welt in Gott aufgehen läßt. Der Pantheismus geht von der durchaus zutreffenden Ansicht aus, daß Alles in der Welt Leben der Idee, die Idee in Allem gegenwärtig ist. Aber wenn Gott als Grund der gesamten Wirklichkeit gelten muß, so ist er doch nicht in sinnlicher Greifbarkeit das Sein in allem Dasein: das führt zu einer Naturvergötterung, die das Einzelne zum Unendlichen steigert und den Komplex der endlichen Dinge, wie sie sind, mit allen ihren Zufälligkeiten als göttlich betrachtet, so daß das Absolute selber in endlicher Gestalt existieren müßte. Gott ist dann die neutrale Substanz, die erst durch die Fülle der aus ihr hervorgegangenen Gestalten Bestimmtheit empfängt. Andere Systeme der Substantialität versenken umgekehrt alles Endliche im Unendlichen: ein »Akosmismus« von der Art der Eleaten und vor Allem Spinozas sieht in der Welt nur ein wesenloses, zum Verschwinden in Gott bestimmtes Sein, im Absoluten die »ewige Nacht«, in die alle endlichen Dinge zurücksinken, ohne daß es sich produktiv in ihnen auswirkte. Wird dort verkannt, daß die Welt »in Gott ihre Wurzel, aber auch nur ihre Wurzel« hat und die Idee sich zwar in der Welt verwirklicht, aber nicht in ihr aufgeht, so fehlt hier das Bewußtsein, daß »alle Kontraktion durch Expansion bedingt« und eine Rückkehr der Dinge zu Gott ohne ein Hervorgehen aus ihm nicht denkbar ist. Dort tritt die Immanenz Gottes in den Dingen, hier die Immanenz der Dinge in Gott ausschließlich hervor; in beiden Fällen liegt der Grundmangel in der abstrakten Fassung der Identität. In einer Substanz, die starr, bestimmungslos, indifferent gedacht wird, giebt es keine innere Entwicklung, keine lebendige Beziehung beider Seiten zueinander, sondern bloßes Übergehen der einen in die andere. Gerade darauf kommt es an, daß im Absoluten Einheit und Gegensatz zugleich ins Licht trete, »daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern ewig aus der Substanz hervorgehe, ohne zum

Dualismus verſteinert zu werden«. Die Trennung ſoll bleiben, aber innerhalb des Abſoluten ſelbſt. Die Löſung kann nur darin beſtehen, daß die Subſtanz als eine in ſich ſelbſt tätige Bewegung und ihr Verhältnis zur Welt als ein geiſtiger Prozeß verſtanden wird, in dem beide Seiten ſich gegenſeitig beſtimmen.

Ein glänzendes, die Mitwelt fortreißendes Syſtem des Pantheismus hatte noch vor Hegels öffentlichem Auftreten ſein Jugendfreund Schelling geſchaffen, zu deſſen weſentlichen Grundlagen Hegel ſich zunächſt im Großen und Ganzen freudig bekennen konnte. Er hatte die Einſeitigkeit des Subjektivismus ſiegreich überwunden, indem er Objekt und Subjekt, Sein und Erkennen zur Einheit der abſoluten Vernunft zuſammenfaßte und die ſchöpferiſche Entfaltung dieſes allwaltenden Prinzips durch die geſamte Weltentwicklung hindurch erwies: »Der Geiſt, der ſich in Allem bewegt, iſt eine Kraft, ein Pulsſchlag nur, ein Leben«. An die Stelle des unendlichen Strebens nach einem unerreichbaren Ziele war hier die Selbſtanſchauung des göttlichen Lebens in der aufſteigenden Stufenfolge ſeiner Geſtaltungen getreten, deren jede dieſelbe Einheit in eigentümlicher Weiſe zum Ausdruck bringt. Die Natur war als ſichtbarer Geiſt, der Geiſt als unſichtbare Natur begriffen und in beiden »derſelbe Rhythmus« der ſie durchdringenden Idee erkannt, ſo daß das Abſolute ſich nur in den Entwicklungsreihen beider und ihrer fortſchreitenden Potenzen vollſtändig darſtellt, dort mit dem Übergewicht des Realen, hier mit dem des Idealen. Aber mit der wegweiſenden Bedeutung dieſer Gedanken ſtand die Kraft ihrer Durchführung nicht im Einklang. Es fehlt an einer überzeugenden logiſchen Begründung des Abſoluten, das unbewieſen, »wie aus der Piſtole geſchoſſen« fertig vorausgeſetzt wird, und im Zuſammenhange mit dieſem Mangel ſteht die ungeiſtige Faſſung des Grundprinzips, die ihm den Charakter eines unmittelbaren natürlichen Seins ohne innere Lebendigkeit und Selbſtändigkeit, einer »trägen Einfachheit« nach dem Vorbilde der ſpinoziſtiſchen Subſtanz aufprägt. Schellings Identität entbehrt in der Form der totalen Indifferenz von Subjektivem und Objektivem, in der es keinen Unterſchied gibt, in Wahrheit der Möglichkeit der Entwicklung: die abſtrakte Einheit vermittelt ſich mit ihren konkreten Differenzierungen, deren Reichtum aus ihr entſpringen ſoll, nicht von innen heraus, ſondern wird nur als bewegungsloſes Schema in ſteter Wiederholung derſelben Formel dem vorhandenen Material äußerlich aufgeheftet. Dieſe widerſpruchsvolle Beſchaffenheit von Schellings großgedachter Konzeption drängte Hegel zu einer neuen Behandlung des Problems, die den Weltprozeß in das Abſolute ſelber aufnahm und aus der aktiven Selbſtbeſtimmung desſelben begriff. Wo immer Hegel einer anfechtbaren Auffaſſung des Verhältniſſes von Idee und Wirklichkeit begegnet, ſtellt er ihr die Löſung entgegen, die ihm von Haus aus als

Ausweg aus allen Schwierigkeiten vorſchwebte: das Weſen Gottes als ewiges Werden zu betrachten, deſſen Einheit und wechſelſeitige Durchdringung mit der Welt ſich immer von neuem aus Unterſchied und Gegenſatz herſtellt.

Unter dieſem Geſichtspunkte erſcheint Hegels Standpunkt, der Dualismus und Pantheismus gleichermaßen in einem höheren Prinzip aufheben will, recht eigentlich als eine Vereinigung des Subſtanzgedankens Spinozas und Schellings mit der Subjektivitätslehre Kants und Fichtes nach ihrem beiderſeitigen Wahrheitsgehalt. Er ſelbſt hat im Hinblick auf die Leiſtung Schellings ſeine Aufgabe in dieſem Sinne gekennzeichnet: um zur Totalität des göttlichen Lebens zu gelangen, ſolle die Subſtanz nicht als das Unbewegte, ſondern als ſelbſttätiges Intelligentes gefaßt werden, ſo daß ſie das Sein der Natur, aber ebenſoſehr auch Wiſſen und Erkennen ſei, und andererſeits ſolle das Subjektivitätsprinzip durch Hineinnehmen der objektiven Wirklichkeit von ſeiner Einſeitigkeit befreit werden. Wird nun dieſe Identität von Subjektivem und Objektivem als lebendiger Prozeß erkannt, ſo beſteht ſie in einem Doppelvorgang, in einer zweieinigen Entwicklung: in der Offenbarung Gottes in der Welt und in der Erhebung der Welt zu Gott. Das göttliche Geſamtleben iſt die Syntheſe dieſer Bewegungen, worin beide ihre Entgegenſetzung verloren haben. Sowohl Unendliches wie Endliches ſind einſeitige Beſtimmungen, deren eine in die andere umſchlägt: »Gott iſt ebenſo Endliches, und die Welt ebenſo Unendliches«; der ſtarre Gegenſatz, den die gewöhnliche Meinung hier annimmt, iſt unhaltbar. Gott muß in die Welt eingehen, die Welt aber muß ſich wieder zurückbewegen zu der Quelle, der ſie entſtammt. Das Unendliche wird durch Vermittlung des Endlichen zur Wirklichkeit gebracht, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit vermittelt. Die Vernunft wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig. Natur und Geiſt ſind nicht bloß, wie bei Spinoza, in der einen Subſtanz identiſch, ſondern heben ſich in ewiger Tätigkeit ein jedes zum anderen und damit zu einer übergreifenden Einheit auf. Das wahre Leben iſt eben dieſes »Entſtehen und Vergehen, das ſelber nicht entſteht und vergeht«, dieſe raſtloſe Bewegung, in der das Daſein alle ſeine Phaſen erzeugt und durchläuft. »Der ewige göttliche Prozeß iſt ein Strömen nach zwei entgegengeſetzten Richtungen, die ſich ſchlechthin in einer begegnen und durchdringen«: das iſt einer jener lapidaren Ausſprüche, in denen Hegel ſo ſchlicht wie eindrucksvoll das treibende Motiv ſeiner Weltanſchauung erleuchtet hat.

Wenn aber unendliches und endliches Leben auch nicht zwei ſind, vielmehr das »Syſtem Einer Lebendigkeit« aus ihnen reſultiert, ſo muß doch nach Hegels Vorgang und Hinweis jedes in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen für ſich unterſucht werden, um in Sinn und Art ihrer Identität von beiden Seiten her Einblick zu gewinnen.

2. Wie bei keinem andren der großen Denker der Neuzeit seit Spinoza, ist es von Anfang an das innerste Pathos der Spekulation Hegels gewesen, das Wesen Gottes zu erkennen. Da gilt ihm nun als fundamentale Tatsache: die göttliche Vernunft ist die Macht sich selbst zu vollbringen, in der Natur Gottes liegt die Notwendigkeit sich in der Welt zu manifestieren, sich dem Menschen mitzuteilen und ihm offenbar zu werden. Erst indem er in die Wirklichkeit hinaustritt und sich in den Objekten bestimmt, realisiert er den unerschöpflichen Inhalt der Bestimmungen, die in ihm enthalten sind. Ginge er nicht in die Welt der endlichen Erscheinungen ein, so bliebe dieser Inhalt unverwirklicht in ihm verschlossen. Gott denkt in den Erscheinungen sich selber: er ist das Denken, das zugleich Dasein ist: »Ohne die Welt ist Gott nicht Gott.« Nicht etwa in einem zeitlichen Akt entäußert sich Gott zur Erscheinungswelt: da sein Wesen in seiner Selbstoffenbarung besteht, gehört die Schöpfung der Welt, sein »Sichselbstwissen in seinem Andern« von Ewigkeit her untrennbar zu ihm.

In diesem Sinne, als der Inbegriff aller Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und Selbsterfassung, ist Gott das, was Hegel die »Idee« nennt, deren Entfaltung und »Systematisierung« im ganzen Bereich von Natur und Geschichte das eigentliche Hauptthema seiner Philosophie bildet. Alle die grundlegenden Züge, die der Weltentwicklung ihr entscheidendes Gepräge geben, sind in der Anlage der Idee und dem zeitlosen Prozeß, der in ihr vor sich geht, ideell vorgebildet. Was als reales Geschehen in den Formen des äußern Daseins auftritt, ist die Darstellung eines Inhalts, dessen begriffliche Dialektik sie in sich trägt und bewegt. In sich selbst die absolute Unruhe der Selbstbewegung, ist sie zugleich das Wesenhafte, das in aller Ausbreitung nur sich selbst entwickelt und in den wechselnden Erscheinungen sich unzerstörbar erhält. In ihrer Struktur liegt auch die Selbstunterscheidung vorgezeichnet und begründet, vermöge deren sie sich aus ihrer gedanklichen Sphäre zur Welt des Wirklichen entläßt. So darf Hegel auch sagen, daß die Idee »in sich pulsiere, ohne sich zu bewegen«: als Überzeitliches im Zeitlichen bleibt sie die Seele alles Existierenden, das Wesen des Lebens selber, dessen Teile »nur Abbilder dieser einen Lebendigkeit« sind, und in dem sie sich ewig neu erzeugt und betätigt.

Die volle Tragweite dieser systematischen Stellung der Idee wird sich erst ermessen lassen, wenn wir den Gesamtprozeß von Gott und Welt in seinen logischen Konsequenzen überblicken können. Vorerst haben wir zu beachten, daß die Welt nur die Erscheinung Gottes und deshalb sein Anderes ist, d. h. in der Verdoppelung zugleich seine Selbstentfremdung und Selbstnegation: »Erscheinen und Sichentzweien ist Eins.« Widerspruch und Entzweiung gehören zur Aktivität des Geistes, bloßes Unterscheiden in sich selber wäre nur »ein Spiel der Liebe Gottes mit sich«, das ohne die

Arbeit der Negation zur Fadheit und Erbaulichkeit herabſänke. Was von Haus affirmativ iſt und bleibt, das iſt und bleibt ohne Leben; die not-wendige Entzweiung iſt »ein Faktor des Lebens, das ewig entgegenſetzend ſich bildet,« und deſſen wahre Totalität ſich erſt aus der höchſten Trennung wiederherſtellt. In dieſer Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes und des Böſen in der Welt, die nichts von außen Gekommenes ſind. Je tiefer der Geiſt in ſich gegangen iſt, aus je ſtärkeren Gegenſätzen er in ſich zurückkehren muß, deſto größer iſt der Reichtum ſeiner Entwicklung; denn er ſetzt ſich die Schranke ja nur, um ſie zu überwinden und vermittelſt der Entfremdung ſich ſelbſt zu finden. Ewig erzeugt die Idee ihren Gegen-ſatz, ewig wird die Entzweiung geſetzt und ewig aufgehoben; denn im Geiſtigen gibt es keine zeitliche Folge, nur innerhalb der endlichen Er-ſcheinung des Geiſtes vollzieht ſich der Prozeß auf zeitliche Art.

Die gegenſtändliche Welt, in die ſich die Idee entläßt, iſt das Reich der Natur und des endlichen Geiſtes. In ſeinem Daſein iſt es demgemäß der Widerſchein der Idee, ihr Außerſichſein: die Geſamtheit der Beſtim-mungen, die in dieſer innerlich verbunden und vermittelt ſind, tritt in der Natur in eine unendliche Mannigfaltigkeit bloß ſeiender Exiſtenzen in Raum und Zeit auseinander. In dieſem Element des Außereinander und Nebeneinander überſchreiten die Dinge nicht den Kreis der Notwendig-keit, da ſie ſich nicht von ihrer unmittelbaren Einzelheit und Äußerlichkeit befreien können, ſondern durchgehends der Beſtimmbarkeit von außen be-dürfen; nur Denkbeſtimmungen ſind hier vorhanden, nicht bewußte Ge-danken. Und ſelbſt die Notwendigkeit erhält ſich nur in der Totalität ihrer Gebilde; im Beſonderen iſt die Natur vielfach zu ohnmächtig, den Be-griff in ſeiner Ausführung feſtzuhalten, weil fortwährend gleichgültige Zu-fälligkeiten und verkümmernde Regelloſigkeiten in ſie eindringen. Wohl aber iſt ſie ein Syſtem von Stufen, deren eine aus der anderen nach innerem Plane hervorgeht: in dieſer Durchbrechung der niedrigeren Sphären und dem Übergehen in die höheren, wodurch ſie ſchließlich über ſich ſelbſt hin-ausweiſt, zeigt ſich ihre Herkunft von der ſchöpferiſchen Idee, die im ſtillen in ihr wirkſam bleibt. In den Bereich der Natur fällt auch der menſchliche Geiſt nach der Seite ſeiner Endlichkeit: was ſich von blinder und vernunft-widriger Unvollkommenheit in ihn tief hinein erſtreckt, iſt die Fortwirkung des natürlichen Untergrundes, aus dem er aufſteigen muß. Auch der Menſch exiſtiert in der unmittelbaren Weiſe der Naturdinge, er iſt in ſeiner em-piriſchen Exiſtenz partikulares Individuum, »Ich als dieſes Ich«; an ſich das Ebenbild Gottes, hat er zunächſt nur ein weſenloſes, naturhaftes Daſein, das ihn dem äußern Zwange der materiellen Welt untertan macht. Das endliche Denken mit ſeinen Mängeln und Schranken wie der ſubjektive Wille mit ſeinen ziellosen Trieben und Intereſſen gehören dieſer Stufe des

vergänglichen, unbefriedigten, noch von der Natur beherrſchten und nicht zu ſeiner wahren Beſtimmung gelangten Geiſtes an.

Ein wahres Sein hat die endliche Welt als Negation der Idee alſo nicht. Sie iſt nichts feſt Gegründetes, in ſich ſelbſt Beruhendes, das ohne die Idee beſtehen könnte: eben darin offenbart ſich die Idee, daß ſie die natürlichen Dinge zu Erſcheinungen herabſetzt. Sie erträgt den Widerſpruch, weil ſie jede Beſtimmung, als von ihr geſetzt, auch wieder aufheben kann: ihre Bewegung iſt »das Gericht über die einzelnen Geſtalten«. Negiert werden die Einzeldinge nur in ihrer Äußerlichkeit und Atomiſierung, um dem ſinnvollen Gefüge des Unendlichen als »*Momente*« eingegliedert zu werden. Darin beſteht die Vergeiſtigung der Welt, daß alles Weſenloſe in Nichts zerſtiebt und der ideelle Kern ſeine dauernde Stelle im Zuſammenhange des göttlichen Lebens erhält. »Die *Idealität des Endlichen*«, erklärt Hegel, »iſt der Hauptſatz der Philoſophie; jede wahrhafte Philoſophie iſt deshalb Idealismus«. Nicht ſchlechthin verſchwunden oder vernichtet ſind die endlichen Gegenſtände als Momente der Totalität, ſondern nur ihrer Unmittelbarkeit entkleidet und ſo nach ihren weſenhaften Beſtimmungen erhalten; nur das »Nichts ihrer Selbſtändigkeit« iſt negiert, ihr wahres Weſen iſt verwirklicht und die Idee ſelber durch dieſe Vertiefung in die Natur um die ganze Fülle ihres konkreten Wirklichkeitsgehalts reicher geworden. Das »Aufheben« der Endlichkeit erhält die Bedeutung zugleich des Tilgens und des Aufbewahrens.

So hat der Geiſt in ſeinem Anderen ſich ſelbſt beſtimmt: die Welt iſt ſein Produkt, nicht ſeine Schranke. Damit iſt die Paſſivität des Subſtanzprinzips überwunden und eine Aufgabe gelöſt, deren zentrale Wichtigkeit Hegel ſelbſt ausdrücklich hervorgehoben hat: »Es kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern als Subjekt zu faſſen.« In die neutrale Indifferenz hat er die vermißte innere Gliederung gebracht, indem er in ihr ſelber die Notwendigkeit nachwies, ſich ſchöpferiſch zu realen Unterſchieden aufzuſchließen; durch immanente Selbſttätigkeit hat ſich die *Subſtanz zum Subjekt* vollendet. Zum Subjekt aber gehört nicht nur, daß es ſeine Geſtaltungen hervorbringt, ſondern auch daß es ſich in ihnen erhält, in allen Differenzierungen ſeine Einheit bewährt und bewahrt. Die Endlichkeit iſt nur ein Mittel der Verwirklichung des Unendlichen, nur ein notwendiger *Durchgangspunkt* in ſeiner Entwicklung: erſt »in dem freien Durchgang durch ſeine Realiſation« kann es nach ſeiner Wirklichkeit erkannt werden. In ſeinem innerſten Weſen zeigt ſich daher das göttliche Leben als unendlicher Prozeß der *Selbſtvermittlung*: es kann den Reichtum ſeiner Geſtalten nur dadurch erzeugen, daß es ſich ſtets von neuem durch die Welt der Erſcheinungen vermittelt, ohne »ein ſubſtantielles Zwei von Geiſt und Natur« entſtehen zu laſſen. In dem Begriff der

Selbſtvermittlung ſpricht ſich am prägnanteſten diejenige Einſicht Hegels aus, die der Identitätslehre Schellings abging.

Damit ſchließt ſich der Kreis, der von dem ideellen Komplex der Entwicklungsmöglichkeiten zur vernunftbeſeelten Wirklichkeit geführt hat. Bereichert durch die Errungenſchaften des von ihm geſetzten Weltinhalts, geſammelt und verinnerlicht kehrt das Abſolute aus ſeinem Andersſein in ſich ſelbſt zurück: das bloß gedankliche Anſichſein der Idee iſt in ihrer Bewegung zum erfüllten Fürſichſein des Geiſtes geworden. In unaufhörlicher Erneuerung geht die Idee in die Gegenſätze der Endlichkeit ein, aber ſie verliert ſich nicht noch erſchöpft ſie ſich in ihnen, ſondern überwindet und verklärt ſie immer wieder zu eigentümlichen Geſtalten der Weltentwicklung. In dieſer Vollendung des göttlichen Tuns liegt das Ziel der wahren Identität: »Gott iſt das Unendliche, wie Sein und Gedanke ewig verbunden ſind.« Erſt in der ewigen *Rückkehr zu ſich ſelbſt*, in dieſem rhythmiſchen Gange der Selbſtentfremdung und Selbſtbefreiung erreicht der Geiſt endgültig ſeine Beſtimmung, als abſolute Vernunft ſich ſelbſt objektiv zu werden, ſich als das Denken zu erfaſſen, das in ſeinem Gegenſtande ſich ſelbſt denkt und aus der ganzen Breite der Realität die Erkenntnis ſeines eigenen Weſens davonträgt. »Dem Weltgeiſt iſt es gelungen«, ſo heißt es in Hegels berühmter Selbſtcharakteriſtik ſeines Standpunktes, »alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzutun und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich ſelbſt zu erzeugen und in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Geiſt iſt als Geiſt wirklich.«

3. Dieſem Prozeſſe der Offenbarung Gottes korreſpondiert nun eine Entwicklung, die auf ſeiten der Welt vor ſich geht und von ihr ſelbſt aus auf ihr Ineinsſetzen mit Gott hinarbeitet. Das Endliche iſt, wie wir geſehen haben, vorerſt nur *Erſcheinung*: das bleibt der Charakter der äußerlich gegebenen Welt, ſofern ſie ohne ein einigendes Band in der Iſolierung und auseinanderfallenden Vielheit ihrer Einzelgeſtalten beharrt. Im gewöhnlichen Daſein erſcheint die Wahrheit in der Umhüllung durch ein Chaos von Zufälligkeit und Willkür. Zwar wird das Zufällige häufig mit der Wirklichkeit verwechſelt, aber das Erſcheinende iſt keineswegs ſchon durch ſein Vorhandenſein wahr, ſondern in ſeinem vergänglichen Zuſtande nichtig und weſenlos: »Bloß durch das Sein gewinnen die Dinge nicht viel. Über das Seiende kommt die Zeit, es wird demnächſt nichtſeiend.« Krankheit und Tod herrſchen, wo ein Teil ſich ſelbſtändig dem Zuſammenhange mit dem Ganzen entzieht; da bleibt alles unwirklich und haltlos, wie es ein atomiſtiſches Staatsweſen oder das abgehauene Glied eines Organismus lehren. Erſt in der Einheit mit dem Geſamtleben kann dieſer bloß endliche Charakter ſowohl der empiriſchen Objekte und Verhältniſſe wie auch des bloß natürlichen Menſchen ſich wandeln.

Dieſe Erwägung führt zu der Erkenntnis, daß die endlichen Dinge in ihrer unmittelbaren Beſchaffenheit eine ihrem Begriffe unangemeſſene Exiſtenz haben: ihr Sein iſt von ihrer Beſtimmung verſchieden, bleibende innere Natur und vorübergehende Äußerlichkeit ſind in ihnen vereint. Mögen die einzelnen Geſtalten noch ſo beſchränkt und verkümmert ſein, ſeinem Weſen nach iſt Alles unendlich und ewig: eben die Beziehung von Etwas als Endlichem enthält den Beweis der wirklichen Gegenwart des Unendlichen in ihm. In der Natur ahnt ſich der Geiſt, im Scheine des Zufälligen und Vergänglichen iſt das Ewige immanent. In jeder Veränderung zeigt ſich der Widerſpruch, mit dem das Daſein von Haus aus behaftet iſt und der es über ſich hinaustreibt. Wer der ſinnlichen Wirklichkeit feſtes Beſtehen zuſchreiben, den gegebenen Stoff der Anſchauung als das Reelle gegen den Begriff nehmen will, hat an jedem Triebe das Beiſpiel vom Gegenteil: im Unvollkommenen herrſcht das Vollkommene als Keim und Trieb, als fortwährender Impuls ſeiner höheren Natur, der die Rinde des Endlichen zu ſprengen ſucht. So ſind die Dinge der exiſtierende Widerſpruch: »Alles iſt entgegengeſetzt. *Was die Welt überhaupt bewegt, iſt der Widerſpruch.* Der Widerſpruch iſt die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit.« Nur inſofern etwas in ſich ſelbſt einen Widerſpruch hat, hat es Trieb und Tätigkeit, pulſiert Leben in ihm, mag er nun noch innerhalb der Natur als Unangemeſſenheit des Individuums an die Gattung oder im Menſchengeiſt als Entzweiung zwiſchen den Mängeln ſeiner empiriſchen Exiſtenz und den höheren Bedürfniſſen ſeines Weſens zutage treten.

So wenig aber, wie bei der natürlichen Einheit, hat es beim Widerſpruch ſein Bewenden: in ihm ſelber wirkt die Dialektik, durch die er ſich auflöſt. Die materiellen Dinge haben keine Selbſtändigkeit, ſie zerſtören ſich ſelbſt und gehen im Weltprozeß auf: »*Alles Endliche iſt dies, ſich ſelbſt aufzuheben.*« Die ſinnliche Erſcheinung der Objekte iſt nur die unweſentliche Schale, in welcher ihr Begriff ſich verbirgt, ſobald ſie ihren Daſeinszweck erfüllen, manifeſtiren ſie die in ihnen tätige Vernunft. Nur dadurch, daß das Endliche ſelbſt Leben iſt, hat es die Möglichkeit, ſich zum unendlichen Leben zu erheben, indem es vergeht und über ſich ſelbſt hinausgeht, verſchwindet der Gegenſatz zwiſchen ſeinem Sein und ſeinem Begriff. In der kontinuierlichen Erhöhung ihrer Stufen arbeitet auf ihrem Gebiete die Natur darauf hin, ihr bloß materielles Sein zu überwinden und ſchließlich vom Natürlichen ins Geiſtige überzugehen: »Der Tod der ſinnlichen Gegenwart iſt das Erwachen des Geiſtes.« So hat die gegenſtändliche Welt nur »einen Augenblick« ſelbſtändigen Beſtehens, ſie geht als ſolche zugrunde, wenn ſie »in ihren Grund« zurückkehrt: die Nichtigkeit ihrer Exiſtenz in ihrer Iſolierung iſt das Band ihrer Erhebung zu Gott. In dieſer Selbſtaufhebung zeigt ſich von der Welt her der analoge Vor-

gang, wie er uns von der Idee her in ihrem Übergreifen über die Natur vor Augen trat, und auch hier ist das Resultat, daß die besonderen Seiten und Gegensätze, die für sich genommen in bedeutungslosem Scheine verharrten, nunmehr als planvoll eingegliederte Momente des Ganzen ihren Wert erhalten.

Mit dieser dem Begriffe gemäßen Realität hat sich das Wesen der Wirklichkeit ergeben, die diesen Namen verdient, im Unterschiede von aller in der empirischen Welt befangenen Vereinzelung und Zufälligkeit. Jetzt erst kann die Welt in allem als Zeugnis der Vernunft offenbar werden und der Geist sich in dem ganzen Reichtum ihrer Gestalten erfassen. Beseitigt ist damit die Herrschaft der abstrakten Ansicht, wonach die existierenden Dinge als wahrhafte Wirklichkeiten gelten und dem Begriff eine bloß formell-logische Bedeutung zukommt. Nicht eine doppelte Welt wird vorgestellt, sondern ein Wert ausgedrückt: die eine die Welt des Scheins, die andere die der Wahrheit; »alles Existierende hat nur Wahrheit in der Idee, denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche.« Der Satz von der Vernünftigkeit des Wirklichen erscheint nur als Komplement und Bestätigung des anderen Satzes, der die Wirklichkeit der Vernunft und ihre absolute Macht behauptet. Der Weg ist aufgezeigt, wie sich das Reich der Natur von innen heraus zu einem zusammenhängenden System bestimmter Ideen zu entfalten vermag.

Aber in der Natur geschieht diese Aufhebung ihrer Unmittelbarkeit in Form kampflosen Hervorgehens; selbst im organischen Leben fehlt es noch an der wahren Selbstbestimmung, deren es zu einer dem Göttlichen völlig adäquaten Existenz bedürfte. Ihr Dasein ist bewußtlos, sie kann sich nicht selbst erkennen. Erst im Menschen beginnt das Göttliche dem Wesen Gottes gemäß zu werden: der bewußte, sich tätig hervorbringende Menschengeist ist das eigentliche Medium, in dem es sich erreicht. Mit dem Erwachen des Bewußtseins tritt der »absolute Wendepunkt« in der Weltentwicklung ein, der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit. Im Menschen vollzieht sich das Werden der Natur zum Geist, indem er sich selber in ein Wissendes und in einen Gegenstand des Wissens unterscheidet. Durch das Gelingen seiner Selbstbefreiung von seinem kreatürlichen Ich vollendet sich in der Grundlage die Erhebung der Welt zu Gott. Die wahre Wirklichkeit des Menschen, wie Hegels Freiheitslehre sie entwickelt, ist eine »geistig zu bewirkende«, die er auf dem dornigen Wege des Widerstreits und der Einigung in Denken und Wollen erringt.

Der menschliche Geist im unmittelbaren Zustande ist in einer Lage, in der er nicht sein soll, und von der er loskommen muß. Insofern im Menschen die Vernunft liegt, ist er zwar an sich gut; aber um für sich zu werden, was er der Anlage nach ist, muß er aus der Natürlichkeit seiner

Existenz heraustreten: dadurch tritt in ihm der Zwiespalt ein zwischen seinem Sein und seinem Sollen, zwischen der naturhaften und der göttlichen Seite seines Wesens. Beide Seiten in ihm suchen und fliehen sich; er muß sich selber als feindliches Hindernis überwinden, er ist »der Kämpfer und der Kampf selbst«. Verharrt er eigenwillig in seiner natürlichen Selbstheit, so wird er schuldig und verfällt dem Bösen, dem Widergöttlichen; dieses Sein außer Gott ist in Wahrheit ein Sein außer der Freiheit, denn alle Willkür bleibt abhängig von den Zufälligkeiten eines von außen gegebenen Inhalts, von den Beschränkungen empirischer Bedürfnisse und Triebe. Wenn er dagegen das Böse als Entfremdung in Erkennen und Wollen negiert und aufhebt, so wird die Entzweiung zugleich das Mittel der Versöhnung mit Gott. Die Endlichkeit des Menschen tut seiner Vereinigung mit dem Absoluten keinen Eintrag mehr, sobald er durch diese Überwindung die freie Umbildung seines Daseins hervorbringt. Der Mensch ist das, wozu er sich macht: »Das Ringen mit dem Endlichen, das Überwinden der Schranke macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus.« Im Wissen und Wollen Gottes besteht die Freiheit des Menschen, der Prozeß seiner inneren Wiedergeburt, worin er sein Einzelwesen als ein in sich Allgemeines erfaßt und sich selbst als göttlicher Art erkennt. Dies Aufheben und Erheben ins Allgemeine ist die Tätigkeit des im Willen sich durchsetzenden Denkens: »Die Freiheit hat das Vernünftige überhaupt zu ihrem Gehalte, die Sittlichkeit im Handeln, die Wahrheit im Denken.« Wer das Vernünftige als Substanz seines Wesens erkennt und verwirklicht, unterwirft sich deshalb nicht einem fremden Gesetze, sondern nur seinem eigenen wahren Ich. Die Rückkehr des Menschen zur Gottheit, aus der er geboren ist, »schließt den Zirkel seiner Entwicklung«; dann ist er zwar »nicht Gott, aber er ist in Gott«. Durch die Erfüllung seiner Bestimmung hat er den Boden bereitet, auf dem er freies Organ des göttlichen Geistes und der ethisch-geschichtlichen Wirklichkeit werden kann, in der dieser seine Ordnungen erbaut.

4. Damit sind jene »zwei Ströme«, deren Lauf wir gesondert verfolgt haben, im Begriff des Geistes zusammengetroffen. Es steht uns jetzt fest, daß die Einheit von Subjekt und Objekt nicht bloß ist, sondern daß sie absoluter Prozeß, absolute Tätigkeit auf beiden Seiten ist. Wäre Gott von vornherein als einerlei mit der Welt, seine Verwirklichung in ihr als unmittelbare gedacht worden, so hätten unterschiedslos auch Mißbildungen und Schlechtigkeit den Stempel des Göttlichen erhalten, und die Freiheit des Menschen wäre ein unlösbares Rätsel geblieben. Immer wieder hält Hegel es für zweckmäßig, die Doppelseitigkeit dieses einheitlichen Prozesses energisch hervorzuheben; zwei charakteristische Aussprüche darüber mögen hier zitirt sein: »Um so mehr wird der Mensch erst geistig und gelangt

zur Wahrheit durch Erheben über das Natürliche, als Gott ſelbſt nur ſo geiſtig iſt, daß er das Verſchloſſene zum Andern ſeiner ſelbſt macht und wieder in ſich zurückkehrt.« »Ich ſoll mich demgemäß machen, daß der Geiſt in mir wohne. Dies iſt meine, die menſchliche Arbeit, dieſelbe iſt Gottes, von ſeiner Seite. Was als *mein* Tun erſcheint, iſt alsdann auch *Gottes Tun* und ebenſo auch umgekehrt«. Und zwar will Hegel den Beweis dieſer Identität ſo geführt wiſſen, daß im Subjekt wie im Objekt ſelber ſich die Dialektik geltend macht, kraft welcher ein jedes aus ſeiner Einſeitigkeit ſich zu ſeinem Gegenteil macht und beide erſt in wechſelſeitiger Durchdringung ihr Ziel erreichen. Wir gewinnen von hier aus ſchon einen Ausblick auf den Höhepunkt des Syſtems, wo das Wiſſen des Menſchen von Gott als Gottes Sichwiſſen im Menſchen offenbar wird.

Mit der Erkenntnis der Untrennbarkeit beider Momente, deren keines ohne das andere beſtehen kann, iſt endgültig dem Mißverſtändnis der Boden entzogen, als handle es ſich bei der zwiefachen Betätigung des Verhältniſſes von Gott und Welt um *zeitliche* Vorgänge. Von Ewigkeit her iſt das lebendige Ineinander von Unendlichem und Endlichem die Urtatſache alles Geſchehens; der Frage, wie das Unendliche ſich zum Herausgehen aus ſich entſchließe, liegt die unwirkliche Vorſtellung eines feſten Gegenſatzes beider zugrunde. Idee und Natur ſind gleich ewig: »Die *Welt wird ewig erſchaffen.* Das Unendliche iſt ewig aus ſich heraus und auch nicht aus ſich heraus.« Was ſich unſerer Unterſuchung als Problem darbot, iſt ein Akt von ſchlechthin zeitloſer Wahrheit: der unendliche Prozeß der Weltentwicklung vollzieht ſich von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Geiſt in ſeiner Vollendung iſt »ebenſo ewig in ſich ſeiende, wie in ſich zurückgekehrte Identität.«

Der *Geiſt* bildet den ſyſtematiſchen Hauptbegriff, das eigentliche Loſungswort der Hegelſchen Philoſophie. In ihm münden ſowohl Gedanke als Natur ein, um nunmehr ungetrennt ſich in neuen Entwicklungsformen auszuwirken. Was die Idee in ſich trug und verhieß, die Einheit von Gott und Welt, das iſt im Geiſt Wirklichkeit geworden: die Idee hat ihre erfüllte Geſtalt, die endliche Welt ihren Einheitspunkt erreicht. Der Geiſt erſt iſt das Abſolute in ſeiner wahren Exiſtenz; in ſeinem Elemente, der Freiheit, ſchafft er ruhelos als ſichwiſſende und ſichwollende Vernunft, deren innerſtes Weſen in der Arbeit beſteht, durch ihre Hervorbringungen in dem »Einen harmonierenden Univerſum« ſich ſelber zu finden: »Geiſt ohne Bewegung iſt nur ein leeres Wort.« Belebende Einheit alles Mannigfaltigen, läßt er keine äußere Vielheit beſtehen, ſondern macht alle Einzelleben zu Organen für die Geſtaltungen ſeines ſchöpferiſchen Tuns. Damit wird er »*Herr über die Natur*«, ſo daß in dieſem Verhältnis »beides nicht mit gleicher Würde« daſteht: der Geiſt, in ihrem Unterſchiede ein=

mal die eine Seite, greift das anderemal beherrſchend über die andere Seite über. So über den Gegenſatz von Idee und Natur erhaben, kann er ſich in immer höher emporſtrebenden Sphären zu einem konkreten Reiche des göttlichen Lebens entfalten.

Im Werden des Geiſtes iſt uns durchweg eine eigentümliche Dialektik entgegengetreten, deren Nerv in dem ſtets erneuten Auftreten und Auflöſen von Unterſchieden und Gegenſätzen lag. Da in dem urſprünglichen Grundgedanken, von dem wir ausgingen, in der Einheit des Unendlichen und Endlichen, dieſes Prinzip ſchon von Anfang an enthalten war, mußte es in allen Stadien der weiteren Entwicklung mit zunehmender Deutlichkeit hervortreten. Hegels vielangefochtene Hauptformeln ſind überhaupt der begriffliche Niederſchlag ſeiner Weltanſchauung, nicht umgekehrt dieſe das Ergebnis voraufgegangener theoretiſcher Abſtraktionen. Alles Lebendige zeigt ſich als Widerſpruch, jede Beſtimmtheit als das Gegenteil ihrer ſelbſt, nicht denkbar ohne die entgegengeſetzte: es iſt das Weſen des Geiſtes, das auf jedem Punkte ſeiner Entwicklung in dieſer prozeſſierenden *Einheit der Gegenſätze* zum Ausdruck kommt. Die Selbſtunterſcheidung und Selbſtentgegenſetzung, in ihrer eigenen Organiſation wie in ihrem Verhältnis zueinander, gibt den Geſtalten des Lebens ihren konkreten Charakter und die Möglichkeit des Fortſchreitens zu höheren Einheiten. In die einfache Beſtimmtheit zuſammengezogen, wird eine Stufe jedesmal »wieder ein Anfang«, da Allgemeines und Beſonderes einander ſtets von neuem ſetzen und fordern. Der Begriff alles Erſcheinenden »iſt ſelber der Vermittler zwiſchen ſich und dem Leben, indem er das Leben im Begriffe, den Begriff im Leben finden lehrt«. Wenn ein Begriff ſich nicht widerſprechen ſollte, dann müßte alle Beſtimmtheit wegfallen, denn jeder Unterſchied treibt ſich zur Entgegenſetzung fort. Im wechſelſeitigen immanenten Übergehen beider Faktoren bildet ſich von Stufe zu Stufe jeweils die produktive Einheit, in der ſich die Widerſprüche des Weltlaufs kontinuierlich aufheben. Nur in ſolchem untrennbaren Zuſammenſchluß haben die Unterſchiede ihr Beſtehen, während ſie vereinzelt in ſelbſtändigem Gegenüberſtehen ihren Sinn verlieren. Bei derartiger abſtrakter Starrheit bleiben die Widerſprüche unlösbar, das Leben dagegen iſt gerade ewiges Produzieren und ewiges Verſöhnen der Gegenſätze: »Was im Reiche des Toten Widerſpruch iſt, iſt es nicht im Reiche des Lebens.« So erweiſen ſich die gegenſätzlichen Beſtimmungen überall als Momente eines lebendigen Prozeſſes, einer in Entzweiung und Ausgleich ſich vollbringenden Bewegung, deren für ſein Syſtem entſcheidende Bedeutung Hegel nicht müde wird in den mannigfachſten Variationen einzuprägen. In einem hochpoetiſchen Bilde ſpricht er von »dem bacchantiſchen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken iſt«, und der doch in ihrer Auflöſung zugleich »durchſichtigſte und ein-

fachſte Ruhe« werde; und als die Leiſtung ſeines Prinzips rühmt er die Fähigkeit, »zum Pulſe der Lebendigkeit, zum Triebe, Bewegung, Unruhe des geiſtigen wie des natürlichen Lebens zu dienen«. Mehr als einmal faßt er ſein Weltgeſetz in ſcharfen Formulierungen wie der folgenden zuſammen: »Beide Tätigkeiten in Einem, das ſtete Realiſieren der Beſtimmtheiten und das Ideellſetzen der vorhandenen zur Einheit, iſt der vollendete Prozeß des Werdens.« Weil der Geiſt nichts Ruhendes, ſondern ewiges Werden iſt, wendet ſich Hegel gegen den Ausdruck »Einheit von Denken und Sein«, da in ihm nur die einfache Identität, nicht der Prozeß der Aufhebung der Unterſchiede und das Übergreifen des geiſtigen Faktors gekennzeichnet ſei. In Form der Einheit der Unterſchiede individualiſiert ſich fortſchreitend das ganze Stufenreich der konkreten Weltgeſtalten, da die erzeugten Einheiten immer wieder zu Momenten neuer Entwicklungsprozeſſe werden, bis im abſoluten Geiſte alle Widerſprüche gelöſt ſind und die ſubſtantiellen Inhalte der Entwicklung ihren Platz im Geſamtorganismus gefunden haben. Wo vorher entweder ſtatt der Vermittlung nur Abwechſlung von Mannigfaltigkeit und Begriff ſtattfand oder aber die Subſtanz in der unlebendigen Weiſe einer bloß ſeienden Indifferenz fixiert war, herrſcht jetzt die objektive Dialektik des Geiſtes, deren ineinsſetzende Tätigkeit dem Unterſchiede und der Einheit gleichmäßig zum Recht verhilft.

Aus dieſen Vorausſetzungen werden inhaltlich und terminologiſch gewiſſe miteinander verwandte Lieblingsgedanken Hegels verſtändlich, denen der Leſer ſeiner Schriften ſtändig begegnet, wenn vom Weſen des Geiſtes die Rede iſt: abſolute Negativität, wahre Unendlichkeit, Verſöhnung. Die *abſolute Negativität* drückt nichts anderes aus als die Aufhebung des Beſonderen, Bedingten, Nichtigen durch den Geiſt, als das Hindurchgehen des Allgemeinen durch ſeine Selbſtentäußerung im Endlichen, um in der Verneinung ſeiner Negation fortdauernd ſeine Unendlichkeit wiederherzuſtellen. Wie wir wiſſen, iſt dieſer Akt der Aufhebung des Außereinander nicht nur ein Vernichten, ſondern zugleich ein Idealiſieren, d. h. ein Verklären und Bewahren ſeines weſentlichen Gehalts als integrierenden Moments der Totalentwicklung: »Ein Inhalt hat ſeine Idealität nur als *Inhalt von Etwas*«, er wird in der Negierung »nicht ein abſtraktes Nichts, ſondern ein *ſeiendes Nichts*«. Auch hier entſpringt die oft mißdeutete Hegelſche Grundformel, wonach Negation der Negation nicht Neutraliſation ſondern Affirmation ergibt, ungeſucht aus dem fundamentalen Gedanken ſeines Syſtems, daß alle geiſtige Wirklichkeit ſich in der Rückkehr aus ihrer Selbſtentfremdung und in der Tilgung ihrer Gegenſätze herausbilde. Aus der Aufhebung beider einſeitiger Beſtimmungen entſteht »das Dritte zum erſten Unmittelbaren und zum Vermittelten«, die konkrete Einzelheit als die in ihren Beſonderheiten ſich nur mit ſich

ſelber zuſammenſchließende Allgemeinheit; denn »die wahrhafte Einzelheit iſt zugleich Allgemeinheit in ſich ſelbſt«. Deshalb hat Hegel in der abſoluten Negativität, die nicht eine Handlung äußerlicher Reflexion ſondern dem Geiſte ſelbſt inwohnende Aktivität iſt, den »letzten Quellpunkt aller Tätigkeit, alles Lebens und Bewußtſeins« geſehen, ihr eine zentrale Stellung unter ſeinen Grundbegriffen eingeräumt und die Überzeugung ausgeſprochen, daß ſie den Schritt, der ſeiner Philoſophie über die dualiſtiſchen Theorien Kants und Fichtes hinaus gelungen ſei, beſonders deutlich erkennen laſſe — eine Anſicht, die ſich mit gleichem Recht auch auf ihr Verhältnis zu dem abſtrakten Identitätsbegriff Schellings ausdehnen läßt.

Mit der abſoluten Negativität hängt ein anderes durchgehendes Thema Hegels, die *wahre Unendlichkeit* im Gegenſatz zum ſogenannten »endloſen Progreß«, ſo eng zuſammen, daß beide als der gleiche Gedanke unter etwas verändertem Geſichtspunkte gelten können. Wiederum bildet ein tragendes Prinzip des Syſtems die Vorausſetzung: die Macht des Unendlichen, in aller Beſonderheit ſich ſelbſt zu realiſieren und darin in unzerſtörbarer Einheit mit ſich zu bleiben, ſodaß der Geiſt aus jeder Setzung und Aufhebung des Endlichen bereichert in ſich zurückkehrt. Hegel ſelbſt nennt das wahrhaft Unendliche verſchiedentlich »den Grundbegriff der Philoſophie«, in ſeinem Zuſammenhange mit dem Endlichen ſieht er geradezu »das Leben ſelber«. Deshalb iſt einer ſeiner hauptſächlichen Angriffspunkte die bloß negative Faſſung des Unendlichen, in der ihm die dualiſtiſche Zerreißung des Lebens handgreiflich entgegentritt, die Fixierung beider Seiten als abſoluter Gegenſätze und ſpeziell des Unendlichen als eines bloßen Jenſeits des Endlichen, als eines abſtrakten »Immerweiterhinaus«. Statt aufgehoben zu werden, wird auf dieſe Weiſe der Widerſpruch ein perennierender, und eben dadurch entſteht jene »ſchlechte« empiriſche Unendlichkeit, jenes »*Endloſe von Endlichkeiten*«, das nur ein Sollen der Vereinigung ausdrückt, aber in der ſteten Hinausrückung ſeines Zieles nirgends zur Wirklichkeit der Idee kommt. Es handelt ſich um den Kernpunkt, in welchem Hegel von jeher ſeinen Gegenſatz gegen Fichte konzentriert geſehen hat, wie er ihn draſtiſch genug präziſiert: »Die Philoſophie treibt ſich nicht im Leeren und Jenſeitigen herum; ſie hat es immer mit Konkretem und ſchlechthin Gegenwärtigem zu tun.«

Um den nämlichen Gegenſatz von unbefriedigtem Sollen und erfüllter Wirklichkeit dreht ſich Hegels tiefe, an der religiöſen Wahrheit orientierte Theorie der *Verſöhnung*, in der ſeine Lehre vom Weſen des Geiſtes gipfelt. Die Erfaſſung der Immanenz Gottes in der Welt enthält ſchon die Gewißheit, daß die Überwindung des Gegenſatzes der Endlichkeit zu ihm kein bloßes Poſtulat, ſondern ein Vollbrachtes und ſtets ſich Vollbringendes, daß die Welt *an ſich* »erlöſt und geheiligt« iſt: das abſolute

Wesen wäre ja ein leerer Name, wenn es in Wahrheit ein ihm Fremdes gäbe, wenn Natur und Geist einen ihm undurchsichtigen Inhalt festhalten könnten. Vielmehr ist das Endliche ein notwendiges Element innerhalb der Intellektualwelt, und insbesondere im Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur erfolgt in stets sich erneuender Arbeit das Bewußtwerden ihrer wurzelhaften Einheit. Es kann nicht wundernehmen, wenn Hegel auch von diesem Standpunkte der Versöhnung aus entschiedene Gegnerschaft bekundet gegen jegliches Bestreben, zwischen Ideal und Wirklichkeit eine unüberbrückbare Kluft zu schaffen. Da wird — so lautet seine Polemik — eine Welt angenommen, die von Gott verlassen darauf wartet, daß wir den Zweck erst hineinbringen; statt die Idee in ihrer Gegenwärtigkeit zu ergreifen, wird eine abstrakte Welt, »wie sie sein soll«, aufgebaut und die Forderung einer Vereinigung gestellt, die aber nicht geschehen soll. Denn eben die Ohnmacht, daß etwas als berechtigt anerkannt wird, aber sich doch nicht geltend zu machen vermag, sei der eigentliche Sinn des Sollens und der subjektivistischen Meisterung des Lebens, die es zur Folge habe. Dem gegenüber spricht Hegel allem die Wahrheit ab, »was nur sein soll, ohne zu sein«: die Vernunft sei nicht so ohnmächtig, es nur bis zum Ideal zu bringen, die reale Welt trage ihre Rechtfertigung in sich selber. So dient auch die Lehre von der Versöhnung in letzter Linie der prinzipiellen Vertretung des Immanenzgedankens gegen den Dualismus: »Die Philosophie will die Wirklichkeit der göttlichen Idee erkennen und sie rechtfertigen.«

5. Ehe wir den Geist, dessen Wesen uns jetzt vor Augen steht, in die Phasen seiner Entfaltung begleiten, bleibt noch eine schwerwiegende Frage zu beantworten. Der Geist soll die verwirklichte Idee sein, die Idee aber der zeitlose Inbegriff aller Möglichkeiten der Entwicklung im natürlichen und geistigen Leben. Als solche kann sie nicht ein einfaches Etwas sein, dessen Inhalt keiner näheren Betrachtung bedürfte, sie muß vielmehr die maßgebenden logischen Bestimmungen des realen Weltprozesses und seiner Dialektik in seinen Grundlinien vorgezeichnet enthalten: das stand von Anfang an außer Zweifel, tritt aber jetzt, da wir das Verhältnis der Idee zum Geist zu würdigen vermögen, in klares Licht. Gott als Idee ist nämlich, um Hegel selbst reden zu lassen, erst an sich Totalität, nur die Möglichkeit des Universums; er ist »seliges Insichsein« abgesehen von seiner Realisation in der Welt: zwar in sich selber kreisendes Leben, aber in dieser Rastlosigkeit in sich befriedigt und beschlossen. In der Selbstbestimmung der Idee macht jede Stufe gleichzeitig einen metaphysischen Begriff von Gott aus. Damit empfängt diese Logik die tiefere Bedeutung einer Theologie, die der Evolution Gottes »im Äther des reinen Gedankens« zuzuschauen hat, eines Reiches der ewigen Wahrheit, wie sie »ohne Hülle an

und für ſich ſelbſt« iſt und lediglich am Denken ſelber ihren eigentümlichen Stoff hat. Während der reelle Inhalt der Idee als Darſtellung des Begriffs und ſeiner weſentlichen Beſtimmungen in der Form objektiven Daſeins zur Verwirklichung kommt, erweiſt ſich ihr *ideeller* Inhalt als die Geſamtheit der Begriffsbeſtimmungen gleichſam im *Grundriß*, als das Ewige deſſen, was in der Sinnenwelt als Reihe der Veränderungen erſcheint. In aller Wirklichkeit kommt nur dem innere Wahrheit zu, was durch dieſe Formen und ihnen gemäß iſt; der Begriff bleibt die Seele, die alles zuſammenhält, das lebendige Prinzip aller Realität: »Die Dinge ſind, was ſie ſind, durch die Tätigkeit des ihnen inwohnenden und in ihnen ſich offenbarenden Begriffs.« So nehmen die begrifflichen Kategorien einen Charakter an, der über die gewöhnliche Logik weit hinausführt: ſie ſind nicht Beſtimmungen neben ſonſtigem Inhalt, nicht gleichgültige Behälter von Vorſtellungen, ſondern *objektive Gedanken*, das Weſen der Dinge ſelbſt in Gedanken gefaßt. Die Logik wird zur Ontologie, zur *Metaphyſik*, zur Wiſſenſchaft der notwendigen Begriffe, die allem Sein zugrunde liegen, zur Lehre vom ſchaffenden Logos. Bis in ihre letzten Verzweigungen hinein führt dadurch die Logik den vom Panlogismus geforderten Beweis für die Einheit von Sein und Denken: »Objektiver Gedanke beſagt, daß Vernunſt in der Welt ist.« Dieſer Aufgabe dient die Durchführung eines Syſtems von Kategorien, das nicht »Hiſtorie von mancherlei zuſammengeſtellten Gedankenbeſtimmungen«, ſondern der ſich entwickelnde Geſamtorganismus der Weſenheiten des Denkens ſelbſt iſt. Nirgends augenſcheinlicher als in dieſem fundamentalen Teile ſeines Syſtems bewährt Hegel ſich trotz aller Gegenſätzlichkeit als Erbe und Vollender des tranſzendentalen Idealismus: ſeine Logik ruht durchaus auf Kants bahnbrechender Entdeckung der Kategorien als erzeugender Bedingungen aller Erfahrung, und nicht minder auf der Weiterführung dieſer Lehre durch Fichte mit ſeiner methodiſchen Ableitung des inneren Zuſammenhangs und notwendigen Fortgangs der Denkbeſtimmungen. Hegels originale Leiſtung, durch die er an dieſer Stelle einen von Schelling fallen gelaſſenen Faden wieder aufnahm, beruht in der durchgreifenden Neugliederung der Kategorienlehre und ihrer konſequenten Übertragung in ſeine Weltanſchauung der Immanenz. In Hegels Aufbau der Logik verfolgen wir fortſchreitend die Selbſtentfaltung des Begriffs, wie er als formende Macht ſich zur Totalität der erfüllten Idee vollendet. Da er in dem Prozeß ſeiner Dialektik das Vorbild und Schema für die konkrete Entwicklung der Idee in der Wirklichkeit abgibt, zeigt ſich in ſeiner Tätigkeit die flüſſige Einheit der Gegenſätze als innerſtes Agens der Bewegung bereits innerhalb der Grenzen des logiſchen Gebiets. Am Begriffe ſehen wir jetzt, wie er durch immanente Lebendigkeit zu ſeinen Unterſchieden gelangt, wie es »das Allgemeine iſt,

das ſich einerſeits durch ſich ſelbſt zur Beſtimmtheit und Beſonderheit negiert, aber dieſe Beſonderheit ebenſo ſehr wieder negiert«, wie er Beſtimmungen ſetzt und durch ihre Aufhebung einen immer reicheren Inhalt gewinnt. In ſtändigem Umſchlagen und Sichentäußern eines Begriffs in ſeinen entgegengeſetzten, mit dem er dann zur Einheit und aus dieſer abermals zum Gegenſatz forttreibt, erſchöpft ſich in konzentriſchen Kreiſen das weite Gebiet der Kategorien in ſeinem Aufſtieg von den abſtrakteſten Formen bis zur allumfaſſenden Idee, aus deren bloß logiſcher Sphäre es ſchließlich durch eigene Dialektik in die Realität der Außenwelt übergeht. Da die Hauptkategorien bei ihrem geſchichtlichen Auftreten ſich als beherrſchende Prinzipien philoſophiſcher Standpunkte ausgebildet haben, erhält die logiſche Konſtruktion Hegels zugleich die Bedeutung einer Einordnung der ſyſtematiſchen Grundgedanken alter und neuer Zeit in das geſchloſſene Gefüge einer univerſalen Begriffswelt; und indem dank dieſer innerlich notwendigen Gliederung der Begriffe ein jeder — nach rückwärts vermittelt, nach vorwärts ſeinerſeits vermittelnd — ſeine Stelle als Moment des Ganzen einnimmt, erhellt aus dem ſyſtematiſchen Zuſammenhange der einzelnen Denkformen zugleich ihr Wert und ihre Tragweite: »Man darf nicht einzelne Kategorien, die nur als beſtimmte Entwicklungsformen der Idee Gültigkeit haben, ſo handhaben, daß alle Gegenſtände darauf zurückgeführt werden.« Man erkennt ſchon hier, daß Hegels dialektiſche Methode, ſobald ſie ſich als ſolche erfaßt, dieſe Einſicht in bedeutſamer Weiſe zu verwerten haben wird.

Aus dem Nachweis der zunehmenden Vertiefung der Denkbeſtimmungen ergibt ſich eine Folgerung hinſichtlich der inneren Beziehung der höheren Begriffe zu den niederen, die weiterhin für die Auffaſſung des Verhältniſſes der Idee zu Natur und Geiſt und ſomit der Hauptteile des Syſtems zueinander prinzipielle Bedeutung gewinnt. Wenn nämlich am Anfange die ärmſten und einſeitigſten Formen auftreten und dann die weitere Ausführung fortlaufend die vorangehenden Stufen aufhebt, wenn überdies alle Begriffe erſt im Zuſammenhange mit der Totalität Wert und Wahrheit beſitzen und alſo das Abſolute nur in der Geſtalt eines in ſich geſchloſſenen Syſtems exiſtiert, ſo trägt dieſes Ganze ein im höchſten Sinne organiſches Gepräge, worin die Entwicklung alles Einzelnen im Hinblick auf das *Endziel* ſich vollzieht und jede Beſtimmung ihren teleologiſchen Grund in der nachfolgenden hat. Jeder Schritt des Fortgangs im Syſtem iſt mithin eine Rückannäherung an den wahren Anfang: »Das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs und das vorausgehende Weiterbeſtimmen desſelben fällt zuſammen. Im philoſophiſchen Erkennen iſt der Fortgang ein Strom mit entgegengeſetzter Richtung, ſo rückwirkend, daß *das Letzte vielmehr als der Grund* erſcheint.« Indem der Geiſt ſich auseinander-

legt, kommt er zu ſich; das gilt auch von jeder ſeiner einzelnen Sphären, in denen ſich überall das Letzte als »*Priorität ſeiner ſelbſt*«, als das wahrhaft Erſte erweiſt und eben deshalb das Ergebnis einer Stufe wieder den Beginn der nächſten bildet. Jede Beſtimmtheit der Idee geht durch einen ſcheinbar fremden Inhalt zu ihrem Ausgangspunkte zurück, ſo daß ſie dieſen vermittelt und bereichert wiederherſtellt. Das Vollkommene entwickelt ſich zwar aus dem Unvollkommenen, das Konkrete aus dem Abſtrakten, aber nur durch Aufheben dieſer Vorausſetzung, die es ſich *ſelber gemacht* hat, bis am Schluſſe der abſolute Geiſt als Idealität aller konkreten Beſtimmungen reſultiert. Durchweg geſchieht die Vermittlung ſo, daß das Bedingende »vom Unmittelbaren zum Geſetzten degradiert« und in einer höheren Einheit aufgehohen wird, um »aus dieſer wiedergeboren, mit der Erinnerung an ſeine Abhängigkeit« nunmehr als dienendes Glied ſich dem Syſtem einzufügen. Bei dieſem Sachverhalt erſchöpft ſich das Ganze nicht im Reſultat, ſondern in der geſamten Ausführung, in der inneren Notwendigkeit ſeines Werdens: »Das Wahre iſt das Ganze, das durch ſeine Entwicklung ſich vollendende Weſen.« Alles iſt Frucht, und alles iſt Samen: die Entwicklung ſtellt ſich als Kreis dar, in deſſen Anfang »die Vermittlung das Ende zurückſchlingt«.

Der Geiſt dem Reſultat nach Letztes, dem Begriff nach Erſtes: dieſe Wahrheit folgt ſchon aus dem Weſen der Offenbarung Gottes in der Welt. Es iſt ein Fehlſchluß, wenn das ſinnlich-natürliche Leben, von dem die Entwicklung ausgeht, als das Urſprüngliche genommen wird: für unſer Bewußtſein iſt es der Zeit nach freilich das Erſte und der Geiſt das Abgeleitete, aber »im Begriff hebt ſich ſeine Realität auf und damit der Schein, den es als bedingendes Reales hatte«. Die Zurückführung des reichen Lebens auf die empiriſchen Anfänge verwechſelt das unmittelbare Daſein der Erſcheinung mit der erzeugenden Tätigkeit des in ihnen wirkſamen Begriffs: das Wahre iſt der abſolute Geiſt, der Natur und endlichen Geiſt geſetzt hat und ſich in ihnen beſtimmt und entfaltet. Der Geiſt ſetzt dasjenige, wodurch er vermittelt erſcheint, zu einem bloß durch ihn Beſtehenden herab und realiſiert in dieſer Aufhebung der empiriſchen Exiſtenz ſeinen wahren Begriff. Steigt man atomiſtiſch von der Einzelheit als Grundlage auf, ſo erhält man nur ein Aggregat, nicht aber jene lebendige Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, die das Weſen des Geiſtes ausmacht. So iſt der Geiſt nicht Reſultat der Natur, ſondern recht eigentlich *ſein eigenes Reſultat*, als das er ſich aus logiſcher Idee und äußerer Erſcheinung ewig hervorbringt und alles Exiſtierende zum Organ ſeiner Totalität umbildet. Dieſes Hyſteronproteron ermöglicht es, die *Glieder des Syſtems der Philoſophie: Idee, Natur, Geiſt* als logiſchen Schluß in dreifach verſchiedener Weiſe zu formulieren, je nach der Bedeutung, in

welcher bei jedem von ihnen die Funktion des Vermittelns und wechſelſeitigen Bedingens gefaßt wird.

6. In dieſem ruheloſem Werden, worin alles ſich unaufhörlich miteinander vermittelt und auch die tragenden Grundpfeiler nicht in ſtarrem Sein verharren, iſt die Hauptſchwierigkeit von Hegels Darſtellungsweiſe begründet, zugleich aber auch der überwältigende Eindruck des geiſtigen Entwicklungsprozeſſes, in deſſen Ergründung und Verkündung ſeine Philoſophie ihren Höhepunkt erreicht. Niemals iſt ein zweites Syſtem geſchaffen worden, das derart bis in die kleinſte Faſer von lebendigem Geiſte durchſtrömt wäre, ein Syſtem, in dem das Leben in ſeiner flutenden Bewegung ſelbſt »als innerer Puls ſchlägt« und die Triebfeder der theoretiſchen Erörterungen bildet. Daß die Gottheit, von ihrem Weltenthron geſtiegen, ſelber in den Prozeß der natürlichen und geiſtigen Wirklichkeit eingeht, daß die Widerſprüche alles Lebendigen als beſtimmende Elemente in die Entwicklung aufgenommen ſind, darin ſpricht ſich in Grundlage und Ausführung Hegels nie verſagendes Bemühen aus, die ewigen Mächte in der ihnen einzig adäquaten Form tätiger Selbſtentfaltung zu faſſen. Hierin liegt der Grund, weshalb ſeine Philoſophie in ihrer Ganzheit vornehmlich Syſtem der Entwicklung geworden iſt. »Nur das Lebendige, das Geiſtige entwickelt ſich«, erläutert Hegel, »der Geiſt muß ſich in allem, was im Himmel und auf Erden iſt, ſelbſt erkennen.« Die Entfaltung der Unterſchiede iſt nur der Weg des Geiſtes, zu ſich ſelbſt zu kommen, die in ihm enthaltenen Beſtimmungen zur Exiſtenz zu bringen: »Er ſelbſt iſt das Ziel«. Aus der unerſchöpflichen Selbſtverwirklichung des Geiſtes entſpringt ein unendlicher Reichtum an Erſcheinungen und Geſtalten, deren jede bei durchgängiger Wiederholung des gleichen vernunftvollen Grundmotivs eine anders modifizierte Ausprägung des Göttlichen verkörpert: »Aus Bildungen quellen neue Bildungen hervor, aus denen die Vernunft ſich zu einer vollſtändigen organiſchen Welt ausbildet, die in ihrem Ganzen ſowie in ihren Teilen als dieſelbe Identität erkannt wird.« Jede Stufe enthält eine eigentümliche Beſtimmung der konkreten Idee, ebenſo ſehr durch Aufhebung einer widerſpruchsvollen Geſtalt als durch Erzeugung einer neuen, in der dieſer Widerſpruch ſich gelöſt hat: als Geiſt bewährt ſich der Geiſt nur durch Negation aller endlichen Formen, ſo daß ſeine ganze Entwicklung in ſtets vollkommnerem Sichfreimachen von allen ſeinem Begriffe nicht entſprechenden Daſeinsweiſen beſteht, in unausgeſetzter Selbſterhebung zu ſeiner Wahrheit. Jede Geſtalt der Wirklichkeit ſtellt innerhalb ihres Rahmens dieſelbe Totalität dar, die das Ganze iſt, und alle ſind ſie an ihrer Stelle notwendig, weil der lebendig wirkende Geiſt ſeinen Gehalt in der geſamten Reihe ſeiner Erſcheinungen ans Licht bringen muß. Über den einzelnen Stufen ſchwebt die Idee dieſer Totalität, die »ſich aus ihrem ganzen aus-

einandergeworfenen Bilde widerſtrahlt« und in jedem ſeiner Züge erkennt, und deren Rhythmus in jedem Momente dieſer Entwicklung wiederkehrt: das iſt die Herrſchaft des Geiſtes in der Welt, die »wahre Theodizee«, worin er der ganzen Fülle mannigfaltiger Wirkungsarten des Lebens ihr individuelles Recht zuteil werden läßt. Alle die beſtimmten Ideen, in die ſich die Eine Idee gliedert, gehen wieder in ſie als in ihre Wahrheit zurück: »Es iſt die Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern: alle beſonderen haben ihre Wirklichkeit nur in dieſer Einheit.« Unabläſſig ſchreitet die Entwicklung fort, bis im abſoluten Geiſt als höchſter konkreter Einheit alle Gegenſätze verſöhnt und alle Geſtalten ideell geſetzt ſind.

In dieſer aufſteigenden Reihe der Geſtalten heben ſich wiederum geſchloſſene Kreiſe heraus, wie dies prototypiſch ſchon beim Stufenbau der logiſchen Idee feſtzuſtellen und demgemäß für die Realphiloſophie im voraus zu erwarten war. Jeder Kreis kehrt in ſich zurück, hat aber zugleich ſeinen organiſchen Zuſammenhang mit den anderen Gebieten: in ſich Totalität, durchbricht er die Schranke ſeines Elements, um eine neue Sphäre zu begründen. Die Geſamtentwicklung bildet ſomit einen *Kreis von Kreiſen*, deren jeder ein integrirender Beſtandteil des Syſtems iſt, ſo daß dieſes »die ganze Idee ausmacht, die ebenſo in jedem Einzelnen erſcheint«. In jedem der ineinander und übereinander entſtehenden Kreiſe entfaltet der Geiſt ſich in einer beſonderen Beſtimmtheit; zuſammen repräſentieren ſie die *Glieder des Syſtems der Philoſophie* in ſolcher Folge, daß eine jede nach Durchlaufen ihres Inhalts in den Anfang des nächſten Hauptteils übergeht. In dieſem Sinne nennt Hegel die einzelnen philoſophiſchen Wiſſenſchaften »Bruchſtücke, deren jede ein Vor hat und ihr Nach zeigt«. Der Grundriß des Syſtems ergibt ſich ſo von ſelber aus dem Rhythmus der Idee, wie wir ihn kennen gelernt haben: in ihrem einfachen Inſichſein als Reich der reinen Begriffe, in ihrem Außerſichſein als Sphäre der Natur, in ihrer Rückkehr aus ihrem Anderen als Welt des Geiſtes. Dieſe *Triplizität*, deren Herrſchaft ſich im Großen und Kleinen über die ganze Entwicklung der Philoſophie erſtreckt und von Hegel in mannigfachſte Beleuchtung gerückt wird, hat als Dreiteilung in Logik, Naturphiloſophie und Geiſtesphiloſophie dem Syſtem ſein abſchließendes Ausſehen gegeben. Natur und Geiſt ſind zwar gegenüber der Logik, dem Gebiete der noch nicht realiſierten Denkbeſtimmungen, der Inhalt der konkreten Wiſſenſchaften; aber ſie ſind ſelber angewandte Logik, die den Begriff »als inneren Bildner« behalten. Der Geiſt bildet ſeinerſeits die Einheit von Idee und Natur: beide haben wir im Geiſte zuſammentreffen ſehen, auf deſſen einzelnen Entwicklungsſtufen ſie nun in erhöhter Geſtalt als Momente ſeiner fortſchreitenden Einheiten wiederkehren. Für die Betrachtung dieſer ſyſtematiſchen Zuſammenhänge bleiben nach wie vor die Geſichts-

punkte in Geltung, daß unſer Denken von den abſtrakteſten Beſtimmungen zu den konkreteſten weitergeht, daß alle Einzelſtufen in dem Endziel, dem ſie zuſtreben, ihren Maßſtab und Halt haben, daß deshalb die einfache Gleichſetzung der dialektiſchen Gliederung ſei es mit empiriſcher Geneſis, ſei es mit dem Gange des erfahrenden Bewußtſeins eine verhängnisvolle Verkennung ihres Sinnes bedeuten würde.

Subjektiver, objektiver, abſoluter Geiſt: ſo benennt Hegel die drei Sphären, in denen nun der Geiſt in zunehmender Unabhängigkeit von der Verwicklung in ſeine natürliche Beſchaffenheit ſeine Aufgabe verwirklicht. Der *ſubjektive* Geiſt umfaßt in den weſentlichen Stadien ſeiner Entwicklung jenes Herausringen des Menſchen aus ſeiner unmittelbaren Zuſtändlichkeit zur Selbſtbeſtimmung im Erkennen und Wollen, durch die er — im Durchgang durch die Entgegenſetzung ſeines Bewußtſeins gegen die Außenwelt — die Grundlage zur Hervorbringung der Freiheit in der Wirklichkeit des geſchichtlich-ethiſchen Lebens erringt. Die Individuen ſind nur Organe einer *Gemeinſchaft*, die ſie umſchließt und der ſich der Einzelne unterwirft: ſo folgt auf die erſte, unangemeſſenſte Erſcheinungsform des Geiſtes ſeine Realität als freier Wille in der ſittlichen Welt, auf den Gebieten des Rechts und der Moralität. Hier findet der *objektive* Geiſt den Boden ſeiner Wirkſamkeit, und zwar erreicht er ſeine Vollendung in der Schöpfung des *Staates*, des Fundaments der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft, und in der Wegbereitung für die Vollführung der *Weltgeſchichte* durch die herrſchenden Völker. Der Staat iſt der höchſte ſittliche Organismus und als ſolcher Mittelpunkt aller anderen Seiten des Volkslebens; er iſt »die göttliche Idee, wie ſie auf Erden vorhanden iſt«. In der Geſchichte tritt der Weltgeiſt ſeinen Gang durch die einander ablöſenden Epochen der Menſchheit an und gibt ihr, nach einem von Hegels geflügelten Worten, das Gepräge des »Fortſchritts im Bewußtſein der Freiheit«. Um aber zu *völlig* freiem Bewußtſein ſeiner ſelbſt durchzudringen, bedarf der Geiſt der Erhebung über den Schauplatz ſteten Entſtehens und Vergehens wie auch der Loslöſung von dem trüben Erdenreſt unverſöhnter Leidenſchaften und Intereſſen, der von dem geſchichtlichen Getriebe nicht abtrennbar iſt. Sie gelingt ihm erſt als *abſolutem* Geiſt: hier weilt er in einem Reiche, wo er aller beengenden Schranken enthoben und ſein Anderes ganz und gar nur noch das Mittel iſt, durch das er die reſtloſe Einheit ſeines Begriffs und ſeiner Wirklichkeit erlangt. Auf dieſer höchſten Stufe tritt die mit allen Widerſprüchen verſöhnte Gegenwart des Abſoluten abermals in einer Dreiheit von Daſeinsweiſen hervor: Kunſt, Religion und Philoſophie ſind die aufeinander folgenden Grade der vollen Selbſterfaſſung des Geiſtes. Im verklärenden Gewande der *Kunſt*, worin er noch an den Stoff gebunden bleibt, erſcheint er immerhin erſt in unmittelbarer ſinnlicher Objek-

tivität, als Anſchauung und Bild. In der Religion, die den Mittelpunkt dieſer Region der Erfüllung bildet, wirft er auch dieſe letzte Erinnerung an das äußerliche Sein von ſich: in Gefühl und Vorſtellung des ſeiner Beſonderheit entſagenden Menſchen einheimiſch, offenbart er ſich als abſolute Wahrheit, als Walten des Göttlichen in aller Wirklichkeit, ſo daß weltlicher und göttlicher Geiſt ſich harmoniſch durchdringen, Gottes Sichwiſſen im Menſchen und des Menſchen Wiſſen von Gott ſich als Eins darſtellen. Nach ſeiten des Gehalts hat ſo der Geiſt befriedigte Ruhe gefunden, und nur noch der letzte Schritt bleibt ihm übrig, den religiöſen Vorſtellungen die ihnen abſolut gemäße Form der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis, des ſich ſelbſt als alle Wahrheit wiſſenden Gedankens zu geben. Deshalb macht die Philoſophie als »geiſtigſter Kultus« den vollendenden Abſchluß des Syſtems auf ſeinem Gipfel aus: ein reſultierendes Endglied, das abrundend zugleich das Ganze der durchmeſſenen Gebiete in ſich faßt, da in ihm alle früheren, von der Idee hervorgebrachten Entwicklungen ſich vereinigen und durch dieſe Verknüpfung von Ende und Anfang der enzykliſche Charakter des Syſtems ſich aufs ſchlagendſte bewährt. In ſolcher Verwirklichung der Totalität ſeiner Momente, in der »Beſeelung aller Lebensgeſtalten« hat der Geiſt ſeine ewige Heimat erreicht und das Reich Gottes begründet, das ihm in allen Stadien ſeines langen Weges als Ziel vorſchwebte: »Der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt hat zu ſeinem Wege die Erinnerung der Geiſter, wie ſie an ihnen ſelbſt ſind und die Organiſation ihres Reichs vollbringen.« Aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches ſchäumt ihm ſeine Unendlichkeit.

Die Geſchichte bildet in gewiſſem Sinne den Kern der Geiſtesphiloſophie Hegels, den eine Kongenialität ſeltener Art ſchon frühzeitig zur Verſenkung in ihre Tiefen geführt hat. Auch die Ewigkeitswerte von Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft haben in ihr ihre Wurzeln: als der »an die Zeit entäußerte Geiſt«, als zweites Univerſum neben der Natur iſt ſie »die geiſtige Wirklichkeit in ganzem Umfange«. Wenn die Vernunft allem Werden immanent iſt, ſo gilt das in beſonderer Weiſe für das Leben der Geſchichte und die in ihr ſich drängende Geſtaltenfülle, in der der Weltgeiſt »ſeine Natur expliziert« und die Geſchichte der Menſchheit zur »Geſchichte des Inhalts Gottes« wird. In zeitlicher Auseinanderlegung ſtellt die Geſchichte das Bemühen des Geiſtes und der in ihm wirkenden ſittlichen Mächte dar, aus den erſten Anfängen eines noch eingehüllten Bewußtſeins ſich zum Standpunkte bewußter Freiheit hindurchzuringen: geduldig hat der Weltgeiſt dieſe »ungeheure Arbeit der Weltgeſchichte« auf ſich genommen. Um ſeine ſchöpferiſche Produktion zu begreifen, braucht die denkende Betrachtung nur die Gewißheit mitzubringen, daß es auch in der Geſchichte vernünftig zugegangen ſein muß: »Wer die Welt ver-

nünftig anſieht, den ſieht ſie auch vernünftig an.« Wir haben den Plan der Vorſehung, ihre Wege und Erſcheinungen in der Geſchichte zu erklären: darin iſt die Geſchichtsphiloſophie nur ein beſonderer Ausdruck der dem Menſchen auferlegten Pflicht zur Erkenntnis Gottes, und zwar macht der »Glanz der Idee«, der ſich in ihr ſpiegelt und die Verwirklichung des göttlichen Endzwecks durch Hineinbildung der Freiheit in die Weltlichkeit zur Anſchauung bringt, ſie zur Theodizee in eminentem Sinne. Da in aller geſchichtlichen Entwicklung ſich die Vernunft hervorbringt, haben wir es in der Vergangenheit mit Gegenwärtigem zu tun, mit »ewig Wahrem, in welchem die Idee präſent iſt«; nicht das Werden fremder Dinge zeigt uns die Geſchichte, ſondern unſer eigenes Werden, die wahre Subſtanz unſeres Weſens. Was wir ſind, ſind wir zugleich geſchichtlich: das Unvergängliche in uns iſt an unſer geſchichtliches Daſein gebunden, unſer Vernunftbeſitz iſt die Erbſchaft aller vorhergegangenen Generationen, an der die ganze Vorwelt zuſammengeſpart hat. An den Einzelnen hat alle ſittliche Gemeinſchaft ihre Organe; wenn man es als »den Gang Gottes in der Welt« erkannt hat, »daß der Staat iſt,« gegründet auf die ſich als Wille verwirklichende Vernunft, ſo folgt daraus die weitere Einſicht, daß »die wahre Freiheit des Individuums Erweiterung, die höchſte Gemeinſchaft die höchſte Freiheit iſt.« Der Geiſt der Geſamtheit in den Perioden der Geſchichte macht die ſubſtantielle Grundlage der Einzelnen aus: jeder iſt ein Sohn ſeines Volkes und ſeiner Zeit. In einer Theorie, die von der Einzelperſönlichkeit ausgeht und in ihrer Gemeinſchaft mit Anderen ein Aufgeben der Freiheit erblickt, wird tatſächlich »Knechtſchaft des Lebendigen« angenommen: für eine Vielheit von Elementen, deren Verbindung das Volk iſt, müßte danach ein den Atomen fremder Verſtand Geſetz werden. In Wahrheit ſind im vernünftig ge- gliederten Staate Sitten und Geſetze nur Realiſationen der Freiheit, denen der Einzelne gehorcht, weil er in ihren Ordnungen den Zweck ſeines eigenen Tuns vollführt findet. Da der Staat in der Vereinigung des allgemeinen und des ſubjektiven Willens erſt das konkrete ſittliche Leben erzeugt, haben nur die ſtaatenbildenden Völker eine Geſchichte. Die Stufen der Weltgeſchichte in ihren Perioden ſind die »Volksgeiſter«, die hiſtoriſch bedeutſamen Völker; jedem Volke, dem ein eigentümliches Prinzip zukommt, hat der Weltgeiſt in ſeinem Fortgange eine Epoche übertragen, in der es das herrſchende iſt. Aber in der Beſchränkung auf ſeine geſchichtliche Aufgabe liegt die Dialektik ſeines Schickſals, die nach Erfüllung ſeiner Beſtimmung ſeinen Untergang herbeiführt: der Weltgeiſt übt an ihnen allen »ſein Recht in der Weltgeſchichte als dem Weltgericht« aus. Jede ſeiner Schöpfungen iſt ihm zugleich Stoff der weiteren Verarbeitung und damit Beginn einer anderen welthiſtoriſchen Epoche; in ruheloſem Wechſel

folgen ſich »Untergang glänzenden Lebens und Hervorgang neuen Lebens aus dem Tode,« die Übernahme der Führung durch ein friſch in die Geſchichte eintretendes Volk. In den Staatengründern und Heroen verkörpern ſich die ſchöpferiſchen Triebkräfte des Völkerlebens: die großen welthiſtoriſchen Individuen ſind die »Geſchäftsführer des Weltgeiſtes«, deren perſönliche Zwecke mit den allgemeinen Aufgaben zuſammenfallen, und die im Dienſte des Fortſchritts das Notwendige, was an der Zeit iſt, wollen und vollbringen. Daß die Idee hart mit den widerſtrebenden Maſſen der Trägheit und Willkür kämpfen muß, iſt keine Inſtanz gegen ihren Triumphzug durch die Geſchichte; die *heroiſche* Geſchichtsauffaſſung Hegels will kein bequemer Optimismus ſein, der den Blick gegen die Mängel und das Grauen der Wirklichkeit verſchließt. Idee und menſchliche Leidenſchaften müſſen ſich jederzeit verbinden, wenn echte Taten zuſtande kommen ſollen; ja die Handlungen der Menſchen entſpringen weit mehr aus ihren egoiſtiſchen Intereſſen als aus ihren Tugenden: »Die Geſchichte erklären heißt die Leidenſchaften der Menſchen erklären. Die Leidenſchaften und partikularen Zwecke der Selbſtſucht ſind das Gewaltigſte.« Es iſt die «*Liſt der Vernunft*«, daß ſie die Leidenſchaften gewähren und ſich aneinander abarbeiten läßt, ſich ihrer als Mittel zur Realiſierung ihrer Zwecke bedient; aus ihnen bezahlt die Idee den Tribut der Vergänglichkeit, während ſie ſelber aus allen Kämpfen verjüngt und unbeſchädigt hervorgeht. Um ſo nötiger wird auch hier die Warnung vor kritikloſer Identifizierung des dialektiſchen und genetiſchen Geſichtspunkts: »Wir erhalten eine Reihe von Gedanken, und eine andere Reihe daſeiender Geſtalten, bei denen die *Ordnung der Zeit* in der wirklichen Erſcheinung zum Teil anders iſt als die *Ordnung des Begriffs*.« Dort handelt es ſich um Aufzeigung des an und für ſich Gültigen, das aus der notwendigen Entfaltung der in der Idee angelegten Beſtimmungen folgt, hier um Feſtſtellung ihres zeitlichen Hervortretens unter äußeren Umſtänden. Die Geſchichtsphiloſophie ſoll aus dem zeitlos Wahren das verſtehen, was in der Erzählung als bloßes Geſchehen erſcheint; ſelber aber iſt ſie keine Erzählung deſſen, was geſchieht, ſondern »eine Erkenntnis deſſen, was darin wahr iſt«.

7. Was ſich in der geſamten Weltentwicklung als reale Dialektik vollzieht, dies in adäquater Form zu begreifen iſt Aufgabe der philoſophiſchen Wiſſenſchaft und ihrer Methode. Nachdem wir uns den objektiven Prozeß des natürlichen und geiſtigen Lebens nebſt ſeinen Grundlagen im Gefüge der logiſchen Idee nach ſeinen entſcheidenden Zügen vergegenwärtigt haben, ſtellt die *dialektiſche Methode* ſich uns lediglich als naturgemäßer Ausdruck von Hegels Weltanſchauung dar und verliert alles Paradoxe, das ihr ohne Berückſichtigung dieſes Zuſammenhanges anzuhaften ſcheint.

In ihrem Beſtreben, »*nur das was iſt*« zu erkennen, nur auf die Realität

der Dinge, nicht auf ein imaginäres Seinsollendes den Blick zu richten, will die Philosophie das »wahrhafte Selbstverständnis der Wirklichkeit« sein, ein Denken, das ohne Zutat seinerseits der Entwicklung der Idee lediglich zusieht. Wahre Gedanken sind ja, wie wir wissen, nicht nur subjektive Bestimmungen, sondern zugleich reale Formen der objektiven Welt; demnach muß die Wissenschaft »den Gedanken enthalten, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der Gedanke ist«. Der immanenten Entwicklung der Sache selbst also hat die Philosophie nachzugehen, den Gegenstand nach der Notwendigkeit seiner eigenen inneren Natur zu betrachten; negativ spricht sich dies so aus, daß sie alle Einmischung der Zufälligkeiten des räsonnierenden Denkens fernhält, auf alles subjektive Besserwissen und Ausspinnen einer postulierten Wirklichkeit Verzicht leistet. Das, was ist, ist die Vernunft; deshalb ist der Inhalt von Natur und Geschichte, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Indem die Philosophie die konkrete Entwicklung der sich verwirklichenden Idee begreift, ist sie selbst die höchste Form der Offenbarung der Vernunft — nicht Erkenntnis der äußeren Masse des empirischen Daseins, sondern dessen, was in diesem ewig ist, was aus der Natur Gottes als zeitlose, an und für sich seiende Wahrheit fließt und den Weltprozeß von innen heraus bestimmt. In diesem Sinne ist die Philosophie »rationelle Theologie«, die keinen anderen Gegenstand hat als Gott und seine Manifestation in der Totalität seiner Momente und Stufen. Sie hat den entwickelten Reichtum der Idee im Zusammenhange darzulegen, wie sie sich durch das eigene Leben des Begriffs organisiert: die ganze Philosophie ist »das Studium der Bestimmungen der Einheit« und eben dadurch »System in der Entwicklung«, dessen höchstes Gesetz die Vernunft ist. Von dem gemeinen Bewußtsein unterscheidet sie sich dadurch, daß sie »das Endliche in das Unendliche« setzt, d. h. alles, was diesem als unmittelbar Seiendes und Selbständiges gilt, als ideelles Moment der Idee weiß. Damit erfüllt sie ihr Ziel, den Gegensatz von Idee und Wirklichkeit durch das Denken zu versöhnen: »Das Resultat der Philosophie ist der Gedanke, der bei sich ist und darin zugleich das Universum erfaßt, es in eine intelligente Welt verwandelt.«

Während also das übliche logische Verfahren an den Stoff von außen herantritt und seine Begriffe dadurch bildet, daß es den gegebenen Inhalt der Vorstellungen analysiert und das Einzelne unter Gemeinsames subsumiert, will die dialektische Methode nicht inhaltlose Form sein, sondern die Seele des Erfahrungsinhalts selbst, der Begriff in seiner immanenten Bewegung und Selbstdifferenzierung. Statt wie im endlichen Erkennen das am Allgemeinen Weggelassene äußerlich wieder aufzunehmen, findet sie die Besonderung des Allgemeinen in ihm selbst: »Es kann nur eine Methode

in aller Wiſſenſchaft ſein, da die Methode der ſich ſelbſt explizierende Begriff und dieſer nur einer iſt.« Auf ſeiner Tätigkeit der Selbſtunterſcheidung und Fortbewegung beruht die echte philoſophiſche Einteilung im Gegenſatze zu dem von außen herangebrachten Geſichtspunkte der Klaſſifikation. So bildet nichts Anderes als die immanente Negativität das Weſen der philoſophiſchen Dialektik; dieſe muß deshalb alle die weſentlichen Züge, die wir im logiſchen Untergrunde der Weltentwicklung hervortreten ſahen, in ſich enthalten und rechtfertigen: flüſſige Unruhe, beſtimmte Negation, Einheit der Gegenſätze, fortſchreitende Vertiefung, Selbſtreſultieren der Idee auf jeder Stufe. Nirgends läßt ſie, wie es die Art der Reflexionsphiloſophie iſt, iſolierte Beſtimmungen beſtehen; überall zeigt ſie, wie dieſe in ihrer Einſeitigkeit unwahr ſind und ſich in den höheren Einheiten aufheben, zu denen ihre lebendige Bewegung ſich verdichtet: »Die Dialektik iſt die unwiderſtehliche Macht, vor welcher nichts Feſtes in den Dingen beſteht; ſie iſt die dem Gedanken ſelbſt inwohnende und aus ihrer eigenen Negativität hervorgehende Fortbeſtimmung.« Denn das bleibt als wichtigſte Forderung dieſer Methode beſtehen, daß das Poſitive im Negativen feſtgehalten werde: das Nichts hat keine bloß negative Bedeutung, ſondern als das beſtimmte Nichts deſſen, aus dem es hervorgeht, einen beſonderen Inhalt, deſſen Auffaſſung den Übergang zur nächſten Form begründet und weiterhin den Fortgang durch die vollſtändige Reihe der Geſtalten ſichert. Die Notwendigkeit des Widerſpruchs und die Einheit der Gegenſätze, die die Triebkraft aller Entwicklung bildet, muß auch in der ſpekulativen Methode den zentralen Geſichtspunkt abgeben: daß das Endliche durch ſeine eigene Natur in ſein Gegenteil umſchlägt, iſt »Prinzip aller Bewegung und alles Lebens, ebenſo alles wiſſenſchaftlichen Erkennens«. Im Prozeß der Verſchmelzung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen läßt ſie aus der Selbſtaufhebung der beiden erſten Momente das einigende Dritte hervorgehen, ſo daß in dieſer Rückkehr des Unmittelbaren zu ſich aus ſeiner Entzweiung in Wahrheit Selbſtvermitteln und Selbſtreſultieren ſtattfindet. Fichtes methodiſche Entdeckung von Theſis, Antitheſis und Syntheſis iſt hier Vorbild geweſen, nur daß Hegel ſie aus dem Subjektiven ins Abſolute umbildet und überdies die Negation nicht als von außen hinzutretend, ſondern in der Einheit ſelbſt wurzelnd erfaßt. Jede neue Stufe als konkrete Einheit zweier einſeitiger und entgegengeſetzter Beſtimmungen nachweiſend, um deren Gehalt die Idee jedesmal neu bereichert wird, nimmt dieſe Methode den Ruhm in Anſpruch »die wahrhafte« zu ſein, weil ſie von ihrem Gegenſtande nicht unterſchieden und »ihr einfacher Rhythmus der Gang der Sache ſelbſt« ſei. In dem dialektiſchen Prozeß, der die Einheit der Entgegengeſetzten an ihnen ſelber offenbar werden läßt, liegt auch die einzig zwingende

Beweisführung. Nur indem wir erkennen, wie der Gegenstand sich aus sich zu dem macht, was er ist, können wir seinen Inhalt mit strenger Notwendigkeit entwickeln und in seiner sich erzeugenden, sich fortleitenden und in sich zurückkehrenden Selbstentfaltung uns des wahren Zusammenhanges seiner Bestimmungen bewußt werden: »Die Exposition der objektiven Bewegung ist das wahrhafte Erkennen in Einheit mit dem Gegenstande.« In einem bloßen Urteil kann ein solcher spekulativer Inhalt nicht formuliert werden; einseitige Sätze sprechen nur Feststehendes aus, nicht den lebendigen Prozeß, in dem neben der Identität auch der Widerspruch Ausdruck verlangt: »was wahr und Idee ist, ist dies nur als Bewegung« und deswegen mit einfachen Prädikaten nicht zu erschöpfen. Erst der Schluß in seinem Kreislauf enthält diejenige Vermittlung der Momente, die dem dialektischen Gange entspricht, und in welcher der lebendige Charakter der Wirklichkeit seine angemessene Darstellung findet. Wie alle Denkbestimmungen, ist auch die Form des Schlusses nicht nur subjektiv-logischer Natur, sondern eine Form der Dinge selber: »Alles ist ein Schluß.«

Das aktive Organ der Dialektik im menschlichen Geiste ist die Vernunft, die hier ihren Gegensatz gegen alles bloß vorstellungsmäßige Verhalten, besonders gegen den Verstand proklamiert. Als begreifendes Denken zugleich das substantielle Wesen der Wirklichkeit und eben damit die wahre Realisation des Begriffs, entspricht sie allen in der dialektischen Methode liegenden Forderungen: die Aufhebung der Gegensätze, die von der Reflexion als beharrend genommen werden, die konkrete Ineinssetzung der unterschiedenen Bestimmungen ist das Element, in dem sie wirkt und schafft. Die Selbstbesonderung des Allgemeinen, die Hervorbringung der Form durch den Inhalt selbst, die das vernünftige Denken auszeichnet, gibt ihm den Charakter des Unbedingten, worin kein Hinzutreten fremder Bestimmungen stattfinden kann. So fällt der Vernunft als wesentliche Aufgabe die Überwindung der Entzweiungen zu, wie sie der Verstand fixiert und in absoluter Trennung aufrecht erhält, die Auflösung solcher festgewordener Gegensätze wie Geist und Materie, Seele und Leib, Freiheit und Notwendigkeit, Subjekt und Objekt, Form und Inhalt usw. Keinen Kampf hat die Hegelsche Philosophie folgerichtiger und markanter durchgeführt, als diese Angriffe des spekulativen Denkens auf die Abstraktionen des Verstandes. Unermüdlich schärft sie die Lehre ein: wo Denkbestimmungen mit einem starren Gegensatze behaftet sind und die Momente der Idee außerhalb ihrer Einheit als für sich bestehend betrachtet werden, bleibt das Denken in der Sphäre der Endlichkeit und Beschränkung, die der Wahrheit den Zutritt verwehrt. Statt ihr abstraktes Entweder-Oder zu vertilgen, das ein in keiner Wirklichkeit anzutreffendes Gedankending ist, nimmt diese »Logik des Meinens« für ihre einseitigen Vor-

ſtellungen gewaltſam den Schein der Selbſtändigkeit in Anſpruch und geht ohne die Fähigkeit zur Vermittlung von der einen zur andern hin und her. Ein Erfaſſen des immanenten, in Gegenſatz und Widerſpruch ſich betätigenden Lebens der Gegenſtände liegt ihr fern; ſie kann bloß das Vorhandene in ſeiner Zerſplitterung aufnehmen, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung von Kategorien äußerlich ordnen und den Objekten tote Merkmale beilegen: »Das Moment der Negation liegt nicht in der Form des Verſtandesſchluſſes, darum iſt er mangelhaft.« Einheit und Unterſchied fallen dem Verſtande auseinander; an Stelle der Syntheſe tritt bloße Abwechslung und ihre unausbleibliche Folge, der endloſe Progreß. Die Fülle des Lebens wird zu einer in ſich unbewegten Maſſe einzelner Dinge, die durch eine beſtimmungsloſe Identität äußerlich zuſammengehalten werden; auf dieſe Art kann es nur zu leerer Allgemeinheit kommen, in der alle konkrete Beſonderheit erliſcht. Auch das Beweiſen iſt hier ſchlechterdings ein nur ſubjektives Tun, das nicht im Verlauf des Objekts ſelber vor ſich geht, ſondern einen gegebenen Inhalt mit einer Anzahl aneinandergereihter Beſtimmungen verſieht. Jedes Erkennen, das in ſolcher Weiſe vom Gegenſtande getrennt wird, bleibt endlich.

Endliche Prädikate aber haben nur für endliche Dinge in ihrer Iſolierung Geltung. Es iſt der Grundfehler aller Verſtandesbetrachtung, ſpeziell der rationaliſtiſchen Metaphyſik, daß ſie die Vernunftgegenſtände in endliche Formen faßt und dadurch ihren unendlichen Inhalt verendlicht. Die feſten Kategorien ſind unfähig, die Natur des Geiſtigen auszudrücken, das als abſolute Unruhe und reine Tätigkeit gerade die Negation aller ſolcher Abſtraktionen iſt. Wo in den Wiſſenſchaften nur das Erkennen von Erſcheinungen in Frage kommt, die in lauter Verhältniſſen des Bedingten exiſtieren, haben dieſe endlichen Beſtimmungen ihr gegebenes Feld, aber ſie verſagen beim Geiſte, der kein Ding, kein prozeßloſes Etwas iſt, ſondern konkretes, in ſich gegliedertes Leben, deſſen Äußerungen durch ſeine Innerlichkeit beſtimmt ſind: »Alle Täuſchung kommt vom Denken nach endlichen Beſtimmungen. Endliche Kategorien ſind für das Lebendige zu ſchlecht.« Sobald Verſtandesprädikate auf das Vernünftige angewandt werden, entſtehen notwendigerweiſe Widerſprüche: Hegel rühmt als eines der fundamentalen Verdienſte Kants ſeine Entdeckung der Antinomien, wonach jede abſtrakt-einſeitige Beſtimmung des Vernünftigen unmittelbar in ihr Gegenteil umſchlägt, ſodaß angeſichts dieſer inneren Widerſprüche der Verſtand auf die Erkenntnis des Anſich der Dinge verzichten muß. Doch bedarf dieſe große Einſicht einer eingreifenden Erweiterung und Berichtigung. Antinomien nämlich herrſchen nicht nur in Kants vier kosmologiſchen Ideen, ſondern in allen Gegenſtänden und Vorſtellungen: es iſt die Dialektik der geſamten Wirklichkeit, jene entgegengeſetzten Beſtim-

mungen in ſich zu ſchließen, die der Verſtand fälſchlich in ihrer Trennung feſthält. Ebenſowenig kann die ſubjektiviſtiſche Löſung ſich behaupten, die den Grund der Widerſprüche in den Grenzen der denkenden Vernunft erblickt, ſtatt in dem endlichen Charakter der weltlichen Dinge, und die Vernunft durch Aufhebung alles Inhalts von ihnen befreien will: das iſt ein »Idealismus des Endlichen«, der ſeinerſeits das Erkennen der Erſcheinungen dogmatiſch als einzige Weiſe der Erkenntnis vorausſetzt und die poſitive Macht der Vernunft verkennt, der Widerſprüche der Endlichkeit Herr zu werden und in der konkreten Einheit der ſich ſelbſt aufhebenden Gegenſätze die abſolute Wahrheit zu erfaſſen.

Auf die richtige Anwendung der Kategorien alſo, namentlich auf die Unterſcheidung der Formen des ſpekulativen Denkens von denen der Vorſtellung, kommt es bei aller wahren Erkenntnis an. Hier erntet Hegels eindringende Unterſuchung der einzelnen Denkbeſtimmungen in der Logik eine wertvolle Frucht. Er ſelbſt betont, daß vor ihm weder der notwendige Zuſammenhang der Kategorien in ganzer Tiefe erforſcht noch ihr Wert und ihre Wahrheit ins Auge gefaßt worden ſei, daß er erſt *ihre Tragweite und ihren Geltungsbereich*, »gleichſam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erſt verſtändlich machen«, feſtgeſtellt habe. Dies gelingt ihm durch ſeinen Nachweis, daß die Denkformen durch ihre Selbſtbeſtimmung ſelber ihren Inhalt gewinnen und auch auf den realen Gebieten der Natur und des Geiſtes kein weiterer Inhalt hinzukomme, der nicht ihrer eigenen Erſchließung entſtamme. Die *Selbſtkritik der Kategorien* vermöge der ihnen immanenten Dialektik, wonach ſie an ſich ſelbſt ihre Grenze aufzeigen, iſt eine bedeutſame erkenntnistheoretiſche Leiſtung Hegels, die auch unabhängig von ſeiner Weltanſchauung Würdigung beanſpruchen darf. Er hat das abſtrakte Verfahren, die Kategorien ungeprüft und unterſchiedslos bei allen Gegenſtänden zu brauchen, als einen bisher unerkannt gebliebenen Irrtum bekämpft: Philoſophie iſt ihm »Unterſuchung der Wahrheit mit Bewußtſein über den Wert der allen Inhalt beſtimmenden Denkverhältniſſe«. Beſonders die Kauſalität kennzeichnet er als eine Kategorie der Endlichkeit, die auf allen Stufen unbrauchbar werde, wo konkret=geiſtige Verhältniſſe obwalten und ſtatt Abhängigkeit freie innere Selbſtbeſtimmung herrſche.

Immerhin macht der Verſtand, ſofern bei ihm nicht als Letztem ſtehen geblieben wird, vermöge ſeiner »ungeheuren Macht der Negation« ein unentbehrliches Moment der dialektiſchen Methode aus. Seine Aufgabe iſt die *Arbeit des Scheidens*, ohne die es weder auf theoretiſchem noch auf praktiſchem Gebiete zu voller Präziſion der Auffassung käme; er bildet daher das Band zwiſchen vorwiſſenſchaftlichem Bewußtsein und Wiſſenſchaft, und hat für die Vernunft im gleichen Sinne die Bedeutung einer Ver=

mittlungs- und Durchgangsform, wie im Weltprozeß das Endliche für das Unendliche. Erſt wenn er dieſe Stellung verläßt und Anſpruch auf Herrſchaft erhebt, gerät er zur Vernunft in feindlichen Gegenſatz. Die poſitive Leiſtung des Verſtandes verkennt der Standpunkt des unmittelbaren Wiſſens, der die Einſeitigkeit der abſtrakten Reflexion durch eine ebenſo abſtrakte Einſeitigkeit der Vernunft erſetzen will. Mit Recht zwar ſieht er im verſtändigen Denken eine Tätigkeit des Verendlichens, die bloß von Bedingtem zu Bedingtem fortgeht, und anderſeits enthält ſein Grundſatz, daß der Menſch im Glauben Gott unmittelbar ergreife, ein anerkennenswertes Bewußtſein von der Freiheit des Denkens. Aber nicht minder enthält er einen handgreiflichen Widerſpruch: wie es im Geiſte überhaupt keine Tätigkeit gibt, die nicht vermittelt und vermittelnd wäre, ſo iſt auch das angeblich unmittelbare Wiſſen von Gott bereits ein Erheben über das Endliche, das die hierin liegende Vermittlung zur Vorausſetzung hat. Die ſcheinbar bloß gegebenen Tatſachen des Bewußtſeins erweiſen ſich als durch das Tun des Geiſtes geſetzt: »Der Weg des Geiſtes iſt die Vermittlung«. Unmittelbarkeit und Vermittlung gehören eben zu jenen falſchen Gegenſätzen, deren Unzertrennlichkeit und wechſelſeitige Beziehung die ſpekulative Logik eigens darlegt. Dazu kommt, daß in dem unmittelbaren Wiſſen und den ihm verwandten romantiſchen Äußerungsweiſen des Geiſtes jedes Kriterium der objektiven Wahrheit fehlt, daß »die Manier des Glaubens und Gefühls« die ſubjektive Willkür zum Prinzip macht und die Berufung auf dieſe Art der Gewißheit geradezu »die Wurzel der Humanität, die Gemeinſamkeit des Bewußtſeins« zerſtört. Dadurch, daß ein Inhalt im Gefühl vorhanden iſt, kommt noch keineswegs ſeine weſentliche oder notwendige Natur zum Vorſchein, ſondern »die bloße ſubjektive Affektion, in der die konkrete Sache verſchwindet«. Das Gefühl kann zudem den zufälligſten Inhalt haben, da mit der Form der individuellen Überzeugung ſich jede beliebige Anſicht verträgt: das Höchſte hat in ihm nichts vor dem Schlechteſten voraus. Gott wird in ihm zum beſtimmungsloſen Weſen: nur daß er iſt, kommt zum Ausdruck, nicht was er iſt. Hier berühren ſich die Extreme: der Glaube, der das Erkennen verwirft, trifft mit dem Verſtande in der abſtrakten Leere ſeiner Auffaſſung des Unendlichen zuſammen. Zur Begründung der ſubſtantiellen Wahrheit reicht der bloße Glaube ſo wenig aus wie der bloße Verſtand.

Ebenſowenig wie das unmittelbare Fürwahrhalten führt der Weg, den der Empirismus einſchlägt, zur Überwindung der unlebendigen Abſtraktion. Sein Grundgedanke, daß das Wahre in der Wirklichkeit und für die Wahrnehmung exiſtieren müſſe, vertritt freilich zutreffend das Bedürfnis nach konkretem Inhalt im Gegenſatze zu dem illuſoriſchen Sollen der Reflexion. Aber das Sinnliche iſt ihm ein Gegebenes, dem er ſich un-

frei unterwirft; es bleibt bei einer Vielheit von Einzeldingen, zu der die Einheit als ein Fremdes hinzukommt, das über ihnen ſchwebt, ohne ſie zu durchdringen. Der Geiſt wird zu einem bloß Seienden, das Überſinnliche wird geleugnet. In dieſem chaotiſchen Bilde einer Mannigfaltigkeit von Atomen läßt ſich ein Kriterium der Grenze zwiſchen Zufälligem und Notwendigem wiederum nicht finden. Dabei befindet ſich der Empirismus in der Selbſttäuſchung, daß er bei ſeinem Analyſieren die Dinge laſſe, wie ſie ſind. In der Tat macht er unbewußt einen unkritiſchen Gebrauch von metaphyſiſchen Kategorien; er iſt »ſchon eine durch Reflexion verkehrte Anſchauung,« die das Konkrete in Abſtraktes verwandelt und ſo auf den gleichen Abweg gerät wie das reflektierende Denken: in dem Streit zwiſchen verkehrter Anſchauung und weſenloſer Reflexion »gebraucht jede gegen die andere bald eine Abſtraktion, bald eine ſogenannte Erfahrung«. Auch der Empirismus tötet das Lebendige; er zerſtückelt nur, ohne das Geſchiedene wieder zu vereinigen, und zur Endlichkeit der Form tritt bei ihm von vornherein noch die Endlichkeit des Inhalts. Wie in der entgegengeſetzten Theorie die abſtrakte Einheit auf Koſten der Unterſchiede, ſteht hier die auseinanderfallende Vielheit auf Koſten der Vernunft im Vordergrunde: in beiden Fällen zeigt ſich der Gegenſatz gleich unüberwindlich, die konkrete Vereinigung gleich unerreichbar.

Alle dieſe unvollkommenen Formen des Erkennens ſtimmen darin überein, daß in ihnen Faktoren des wahren Denkens wirkſam ſind, aber noch in trüber Verquickung mit untergeordneten Elementen. Solange das Allgemeine noch mit dem Sinnlichen verwickelt iſt und beſtändiges Schwanken zwiſchen Anſchauung und Gedanken ſtattfindet, befinden wir uns erſt in der Vorhalle zur Wahrheit, im weitausgedehnten Gebiete der *Vorſtellung*. Sie charakteriſiert ſich dadurch, daß ſie, wenn ſie auch den Zerfall der Geſtalten in der ſinnlichen Anſchauung vermeidet und bekämpft, doch den Stoff noch nicht gedanklich zu durchdringen und zum Moment der Idee zu erheben vermag. Der Inhalt gilt ihr als fertig Gegebenes, von dem ſie nur weiß, daß er ſo iſt. So bleiben die beſonderen Vorſtellungen ohne inneres Verhältnis zuſammengefügt, das Einzelne gibt ſeine Selbſtändigkeit nicht auf, und die Verknüpfung des Inhalts mit dem Selbſtbewußtſein erſcheint als ſubjektiv und äußerlich, ſodaß das Daſein noch den Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit behält: es iſt »ein Bekanntes, aber noch nicht erkannt«. Da nach wie vor die beiden Ingredienzien: empiriſche Anſchauung und Begriff beziehungslos nebeneinander ſtehen, kann auch das Vorſtellen nur als »zufälliges Bewußtſein« gewertet werden.

Die unzulänglichen Grade der Erkenntnis weiſen ſämtlich auf diejenige Stufe des Geiſtes hin, auf der das, was in ihnen auf halbem Wege zum Stillſtand kommt, ſeine Erfüllung findet: das *Weſen des Denkens* be=

ſteht im Hinausgehen über das Endliche zum Unendlichen, worin die ſinn-liche Beſchaffenheit der Erfahrungsobjekte zu eigener Beſtimmtheit der Idee umgeſtaltet wird. Erſt der Gedanke geht auf das Bleibende, das nicht mit Sinnen zu faſſen iſt, erſt er erhebt das unmittelbar Vorhandene in die Sphäre des Allgemeinen und verdrängt ſo das bloß empiriſche Erkennen, das ſein Ausgangspunkt ſein mußte: »Dieſi nnliche Exiſtenz iſt zu einem Traumbild des Erdenlebens herabgeſetzt, über dem eine Region mit eigenem feſtem Inhalt iſt.« Der Gedanke iſt die einzige Weiſe, in der das Ewige, an und für ſich Seiende widerſpruchsfrei erkannt werden kann; in Allem iſt Denken vorhanden, aber es verdient dieſen Namen erſt, wenn es in der Zurückführung auf die Form des Gedankens die Beſtimmung des Allgemeinen gewonnen hat. Echte Erkenntnis eines Gegenſtandes beſteht darin, daß dieſer ſich aus ſich ſelbſt beſtimmt: wir können das Erkennen nicht außerhalb des Gegenſtandes abmachen, nicht »vor dem Erkennen erkennen wollen«. Sonſt wäre ja das Er-kennen dem Gegenſtande nicht immanent, ſondern eine Verrichtung, die von außen her auf ihn angewendet würde und ſeinem Weſen fremd bliebe, ſtatt ſeine eigene Natur gedankenmäßig auszudrücken. Die Reproduktion der Sache ſelbſt und der inneren Notwendigkeit ihres Inhalts iſt wahre Erkenntnis: »Das Erkennen erfaßt den denkenden Puls denkend.« Indem das Ich die Objekte denkend durchdringt und ſeine eigene Ver-nunft in ihnen findet, ſtellt es die »allgemeine Subſtanz« der Einzeldinge her, die ſich in der ſinnlichen Exiſtenz verhüllte. Damit ſtreift das Erkennen der objektiven Welt ihre Fremdheit ab und wird zu jenem »Denken des Denkens«, das in ſeinem Gegenſtande ſich ſelbſt erfaßt. Inſofern die Vernunft ebenſowohl dem Bewußtſein wie der Außenwelt zugrunde liegt, war an ſich die Einheit von Denken und Wirklichkeit von jeher vorhanden; aber erſt die Philoſophie ſetzt beide Totalitäten, »die ſubjek-tive Idee des Wiſſens und die ſubſtantielle konkrete Idee, in ihrem Gegen-ſatze als Eins«. Dem Denken, das »ſich zu einem Gegenſtande verhält, der es ſelber iſt«, kommt wahre Unendlichkeit zu: das Verhältnis der Momente in ihm iſt nicht mehr das der Selbſtändigkeit, ſondern das der Ideali-tät. An Sinnlichkeit ärmer als das Gefühl und als alles romantiſche Spiel der Phantaſie, iſt es dennoch konkreter, weil es zugleich Beſtimmtheit und Unterſchied in ſich enthält, und weil es durch ſeine ſelbſttätige Beziehung Entgegengeſetzter und die fortgeſetzte Auflöſung ihrer Widerſprüche »zu einem großen organiſchen Ganzen beiträgt«.

Seine klar beſtimmte Ausprägung findet das Denken im Begriff, der es »der logiſchen Notwendigkeit unterwirft«. In der Erfaſſung des Objektiven durch den Begriff konzentrirt ſich das Tun der Erkenntnis: einen Gegenſtand begreifen heißt ſich ſeines Begriffs als ſeines eigenen Selbſts und Werdens

bewußt werden. Darin vollendet ſich die Erhebung der Wirklichkeit in das Reich des Allgemeinen: erſt in ihrem Begriff haben die Dinge wahren Beſtand, während ihnen in ihrer Unmittelbarkeit nur die Zufälligkeit der Erſcheinung zukommt, wie umgekehrt ein inhaltloſer Begriff »ein Begriffloſes, Weſenloſes« iſt. Im Begriff wird die Mannigfaltigkeit aufgehoben, ſoweit ſie der Anſchauung im Gegenſatze zum Denken angehört, und der Gegenſtand in ſeiner Wahrheit zum Bewußtſein gebracht: »Erkenntnis iſt nichts als Entwicklung des Begriffs.« Der ſpekulative Begriff faßt das Allgemeine nicht als dem Beſonderen äußerlich, ſondern mit ihm innerlich zuſammenhängend, ſich in ihm auswirkend und zur konkreten Einzelheit zuſammenſchließend: er iſt »die innere Wahrheit der Wirklichkeit ſelbſt, die ſich ſelbſt bewegende Seele des erfüllten Inhalts«, nicht ein den Gegenſtänden aufgeheftetes Schema. Freilich denkt der Verſtand, der das bloß Gemeinſchaftliche mit dem Univerſalen verwechſelt, beim Begriffe nur an leere Allgemeinheit; aber dieſe ſogenannten Begriffe, die bloß das Moment der Allgemeinheit nehmen und Beſonderheit und Einzelheit fortlaſſen, ſind nichts als lebens- und entwicklungsunfähige Abſtraktionen. Wahre Begriffe enthalten eine Einheit von Beſtimmungen, »ſo daß ohne die Beſtimmungen die Einheit nichts iſt; dies iſt die Natur des Konkreten überhaupt«.

Darin, daß nunmehr Idee und Realität einander völlig entſprechen, kommt die Wahrheit zu reſtloſer Verwirklichung. Bloße Richtigkeit, wie ſie für das gewöhnliche Bewußtſein ausreicht, beſchränkt ſich auf die formelle Übereinſtimmung unſerer Vorſtellung mit ihrem Inhalt; auch das Wiſſen drückt zunächſt nur die ſubjektive Weiſe aus, in der ein Seiendes im Bewußtſein iſt. Der Wahrheit wird erſt durch die Vermittlung von Gewißheit und Objektivität Genüge getan, denn ſie verlangt Übereinſtimmung eines Gegenſtandes mit ſich ſelbſt d. h. mit ſeinem Begriff. So beſtätigt und beſiegelt an dieſer Stelle die dialektiſche Methode den Grundgedanken des abſoluten Idealismus, daß alles Wirkliche ſeine Wahrheit nur durch die Idee hat. Muß ſie auch zuerſt in äußerlicher, ſinnlich vorgeſtellter Weiſe an den Menſchen herantreten, ſo bleibt es hierbei nicht, ſobald ſeine Verſenkung in die gegenſtändliche Welt ihn dieſe als Offenbarung derſelben ewigen Vernunft verſtehen lehrt, die in ihm ſelber lebt: »Die Wahrheit von etwas erkennen, heißt es nach Form der göttlichen Idee erkennen.« Im abſoluten Wiſſen, in dem die Wahrheit der Gewißheit gleich iſt, werden wir der höchſten Geſtalt des Geiſtes teilhaftig, worin kein Widerſpruch mehr Geltung hat: was in der endlichen Welt als Trennung des im Grunde Untrennbaren ſich behauptet, alle die quälenden Gegenſätze von Geiſt und Natur, Wiſſen und Gegenſtand u. a. m. — ſie verharren in keiner ausſchließenden Selbſtändigkeit mehr zu einander, ſondern exiſtieren nur noch als zu freiem Einklang verſöhnte Momente.

8. In nie ermattender Gedankenarbeit hat Hegel auf den hier geschilderten Grundlagen das gewaltige System geschaffen, wie es in seiner fertigen Gestalt vor uns steht. Es ist das Produkt der Tätigkeit seines gesamten Lebens, dessen Anfänge weit in seine Frühzeit zurückreichen und dessen Vervollkommnung ihn bis zum letzten Atemzuge beschäftigt hat. Geboren am 27. August 1770 zu Stuttgart und in der gediegenen Tradition einer altschwäbischen Beamtenfamilie aufgewachsen, hatte Georg Wilhelm Friedrich Hegel nach Absolvierung des Gymnasiums seiner Vaterstadt 1788 das evangelisch-theologische Stift in Tübingen bezogen und hier die vorschriftsmäßigen philosophischen und theologischen Kurse bis zur Erlangung der akademischen Grade durchlaufen. Sein unbegrenzter Lerneifer, wie er in Exzerpten aus umfassender Lektüre zutage liegt, richtete sich überwiegend auf die Schriftsteller des klassischen Altertums und auf die Welt der Geschichte. Hatte während der Schulzeit im großen und ganzen der Geist der Aufklärung auf ihn eingewirkt, so herrschte im Stift die sogenannte supranaturalistische Theologie, in welcher die ursprüngliche lutherische Rechtgläubigkeit mit notgedrungenen Konzessionen an den rationalistischen Zeitgeist und zurechtgemachten Kantianischen Elementen ein absonderliches Bündnis eingegangen war, dessen Unzulänglichkeit Hegel sehr bald durchschaute. Hochbegabte Genossen aber, mit denen er enge Freundschaft schloß, fand er in Hölderlin und in dem etwas jüngeren Schelling, seinem nächsten Geistesverwandten, der ihm vorauseilend nicht lange darauf die Führung der deutschen Philosophie übernehmen sollte. Und nicht nur im Studium der Vergangenheit, sondern noch unmittelbarer in den ungeheuren Umwälzungen der französischen Revolution, deren Wellen auch in den so abgeschlossenen Bezirk der jungen Tübinger drangen, ergriff ihn nachhaltig die volle Macht des geschichtlichen Lebens.

Zu seinem dauernden philosophischen Berufe jedoch sollte er erst auf dem wenig erfreulichen Umwege über eine sieben Jahre währende Hauslehrertätigkeit gelangen. Sie führte ihn im Herbst 1793 zunächst nach Bern, in ein hochmütiges Schweizer Patrizierhaus, wo er seine wissenschaftliche Fortarbeit, deren Mittelpunkt die Theologie blieb, einer kargen Muße abringen mußte. Es hat nichts Verwunderliches, daß er in seinen ersten Niederschriften, besonders dem moralistisch gerichteten »Leben Jesu« von 1795, noch in Abhängigkeit von Kants Anschauungen steht; immerhin deutet sich sein späteres Ziel, die Ausbildung einer geschichtlich fundierten Weltansicht, schon in diesen frühen Versuchen an. Erst als ihm durch die ersten Schriften Schellings die Erkenntnis aufging, daß der Weg zur Weiterentwicklung der Philosophie über Fichtes Wissenschaftslehre führe, begann er, zugleich von Schillers ästhetischen Briefen beeinflußt, in zunehmender Entfernung von Kant und dann auch von Fichte den Boden seines

künftigen Immanenzprinzips zu betreten. Er befand sich bereits seit Anfang 1797 in günstigerer Stellung bei einer angesehenen Kaufmannsfamilie zu Frankfurt a. M., als ihm in tiefbohrendem geistigem Ringen mit religionsphilosophischen Problemen die Grundzüge eines Systems reiften, in dem sich seine nachmaligen maßgebenden Gedanken zum großen Teil schon mit merkwürdiger Sicherheit ausgeprägt finden.

Durch den Tod seines Vaters zu bescheidener Unabhängigkeit gelangt, konnte Hegel sich 1801 in Jena habilitieren, wo Schellings Gestirn in hellstem Glanze strahlte. Im Bunde mit ihm gab er 1802—3 zwei kleine Bände eines »Kritischen Journals der Philosophie« heraus zu dem Zwecke, durch fortlaufende Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophemen das Recht der neuen Identitätslehre zu verfechten; namentlich der umfangreiche Aufsatz »Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität« führte diese Tendenz, die schon sein erstes Buch über die »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie« verfolgt hatte, gegenüber Kant, Jacobi und Fichte mit tiefdringender Originalität durch. Die Differenzen zwischen den Standpunkten der beiden Herausgeber waren noch nicht ans Licht getreten, als Schelling im Herbst 1803 nach Würzburg übersiedelte. Gewisse Grundideen von Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie empfingen ihre erste öffentliche Beurkundung in seiner wichtigen Abhandlung »über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts«; in gleichzeitigen politischen Aufzeichnungen, die jedoch ungedruckt blieben, begleitete er die Ereignisse der napoleonischen Epoche mit kritischen Darlegungen von ganz ungewöhnlichem realistischem Scharfblick. Es waren die Stürme eben dieses Zeitalters, die infolge des starken Rückgangs der Universität seit der Unglücksschlacht bei Jena ihn 1807 zum Verzicht auf seine Stellung nötigten, in der ihm nicht gerade großer Erfolg beschieden gewesen war: 1805 hatte er eine außerordentliche Professur und bald darauf auf Betreiben Goethes, der zeitlebens zu seinen Freunden gehörte, eine kleine Besoldung erhalten.

Ehe er Jena verließ, hatte er sein erstes Hauptwerk, die »Phänomenologie des Geistes«, zum Abschluß gebracht und damit auch Schelling gegenüber seine Selbständigkeit als systembildender Denker dokumentiert. Durch zusammenhängende Darstellung der Erscheinungsarten des Wissens will dieses Werk eine Einführung in die Philosophie geben in der Weise, daß das Bewußtsein »in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen«, in der kontinuierlichen Überwindung seiner untergeordneten sinnlichen Formen durch die höheren bis zur Auflösung aller Stufen in der absoluten Wahrheit mit erschöpfender Vollständigkeit entwickelt wird. In ununterbrochener Reihe geht mit innerer Notwendigkeit eine Gestalt des

Bewußtſeins aus der anderen hervor, bis ſchließlich das Ziel der Erkenntnis, die Einheit von Begriff und Gegenſtand, und damit die endgültige Grundlage des Syſtems erreicht iſt. Aber der Inhalt des Buchs geht über ſeine *propädeutiſche* Abſicht weit hinaus. Hegel hat alles, was an Nachdenken über Leben und Geſchichte in ſeinem Innern wogte und gärte, in dieſe philoſophiſche divina commedia hineingearbeitet, endlich einmal nach ſo langer Vorbereitung dem Drange ſeines Genius nach Befreiung von der Überfülle ſeiner Geſichte im größten Maßſtabe nachgebend. Nicht mit der Auseinanderlegung der Erſcheinungen des individuellen Bewußtſeins begnügt er ſich: erſt die ganze Menſchheit iſt ihm der wahre Menſch, und ſo werden auch die geſchichtlichen Erfahrungen der älteſten wie der jüngſten Geſchlechter, ſofern in ihnen typiſche Bewußtſeinsformen zum Ausdruck kommen, in den Gang der Unterſuchung einbezogen. Ihren undefinierbaren Zauber erhalten alle dieſe mannigfachen Betrachtungen erſt durch das traumhaft viſionäre Helldunkel, in dem ſie an uns vorüberziehen. Die Phänomenologie iſt die geniale Ouvertüre des Hegelſchen Syſtems, deſſen charakteriſtiſche Motive ſich in ihr mit verheißungsvoller Macht und lebendigem Reichtum drängen.

Hegel hatte anderthalb Jahre eine Tätigkeit als Redakteur einer politiſchen Zeitung in Bamberg ausüben müſſen, bevor er — ſeit Dezember 1808 — durch ſeine Ernennung zum Rektor des Ägidien-Gymnaſiums in *Nürnberg* wieder einen würdigeren Lebensberuf fand. Hier wirkte er acht Jahre lang mit vorzüglichem Erfolge: einſtimmig lautet das Lob ſowohl über die Gewiſſenhaftigkeit wie über die organiſatoriſche Tüchtigkeit und die humaniſtiſche Höhe ſeiner Leitung. In dieſer Zeit gründete er ſeinen Hausſtand durch die Vermählung mit der Patriziertochter Marie von Tucher. Für ihn ſelber wurde ſein Lehramt wichtig durch die Nötigung zur didaktiſchen Durchbildung ſeiner Gedanken, an der es bisher ſeinen Arbeiten empfindlich gefehlt hatte. Unter der Pflichtenlaſt ſeines Rektorats verfaßte er ſein zweites Hauptwerk, die dreibändige »*Wiſſenſchaft der Logik*«, die in den Jahren 1812—16 erſchien. In Hegels ſpekulativer Neubegründung erhielt die Logik, deren dialektiſchen und metaphyſiſchen Grundcharakter wir kennen, die Einteilung in drei Hauptſtufen, deren jede ſich wieder dreifach gliedert. Begonnen wird mit den ärmſten abſtrakteſten Begriffen, denen des *Seins*, bei denen ein unmittelbares Übergehen der Beſtimmungen ineinander ſtattfindet: ſo zeigt ſich gleich am Anfang das reine Sein als ſolches in ſeiner gänzlichen Beſtimmungsloſigkeit identiſch mit ſeinem Gegenſatz, dem leeren Nichts; im Werden, der erſten konkreten Beſtimmung, vereinigen ſich dann beide, um nun in allen weiteren Formen des Denkprozeſſes als aufgehobene Momente fortzuwirken. In der zweiten Sphäre der Logik, der des *Weſens*, handelt es ſich bereits um ein gegenſeitiges Beziehen der beiden Seiten eines Begriffs-

paars, die ſich ineinander reflektieren, ſo daß keine ohne die andere mög= lich iſt, z. B. Poſitives und Negatives, Grund und Folge, Weſen und Er= ſcheinung. Auf der dritten Hauptſtufe, dem Begriffe im eigentlichen Sinne, kehrt der Gedanke, in ſeinem Gegenteil zu völliger Einheit mit ſich gelangt, zu ſich zurück und umſchließt als konzentriertes Reſultat aller Beſtimmungen ſchließlich den ideellen Totalinhalt des Abſoluten. In lückenloſer Geſchloſſen= heit ſich aufbauend, iſt dieſe konſtruktive Entwicklung des ungeheuren abſtrakten Stoffs zugleich mit einem ſo verſchwenderiſchen Reichtum konkreter Beziehungen auf Leben und Wiſſenſchaft ausgeſtattet, daß ſie bis zu einem gewiſſen Grade ſchon eine Vorſtellung von dem Geſamtſyſtem zu geben vermag.

Gegen Ende des Jahres 1816 brachte die Berufung Hegels zum ordentlichen Profeſſor der Philoſophie in Heidelberg ihm den erſehnten Wiedereintritt in die akademiſche Laufbahn. Trotz einer äußerſt um= fangreichen Lehrtätigkeit, die ſeine Zeit ſtark in Anſpruch nahm, zeitigte der nur zweijährige Aufenthalt daſelbſt eine wertvolle literariſche Leiſtung in der »Enzyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften im Grundriſſe«. Sie gab zum erſtenmal eine knappe, in den einzelnen Abſchnitten nicht ganz gleichmäßig ausgeführte Darſtellung aller Teile ſeiner Philoſophie; während die höheren Gebiete der Geiſtesphiloſophie vorläufig mit einer ungefähren Skizze vorlieb nehmen mußten, waren nächſt der Logik auch Naturphiloſophie und Pſychologie in dem Entwurfe ſchon mit ziemlicher Ausführlichkeit behandelt. Die Naturphiloſophie, trotz großer Hingabe an den Gegenſtand anerkanntermaßen die wenigſt vorurteilsloſe Partie des Syſtems, zudem in der Hauptſache von dem bahnbrechenden Vorgange Schellings abhängig, hat ihren Hauptwert in dem konſequent durchgeführten Nachweis, in welcher Weiſe die Denkbeſtimmungen der Logik dem ge= ſetzmäßigen Walten der Natur zugrunde liegen. Sie faßt die Natur als »den Prozeß, zum Geiſte zu werden« und legt dar, in welchen Formen die »in ihrem Innern arbeitende« Idee auf den verſchiedenen Stufen der Natur — Mechanik, Phyſik, Organik — ſich fortſchreitend offenbart; in klaren Grundlinien zeichnet ſie jede dieſer Stufen als »ein eigentümliches Naturreich«, deſſen Daſeinsweiſe jeweils aus ſeinen beſonderen inneren Bedingungen verſtanden wird. Der Grundplan der Entwicklung und die immanente Dialektik der Stufen iſt das Thema auch der Hegelſchen Pſychologie, die wiederum in drei Abſchnitten ſich ausbreitet: der An= thropologie, die die Seele in ihrer Abhängigkeit von der äußeren Natur behandelt, der Phänomenologie, die ſie auf der Stufe des Bewußtſeins bis zum Hervorgang des Geiſtes verfolgt, und der Pſychologie im engeren Sinne, worin dieſer in Erkennen und Wollen das Element ſeiner Freiheit erringend betrachtet wird. In ihren Einzelheiten zeichnet ſich dieſe Dar=

ſtellung des »ſubjektiven Geiſtes« durch eine wohltuende Fülle praktiſcher Lebensweisheit und reizvoller Beobachtungen über konkrete Vorgänge des Seelenlebens aus.

Schon im Herbſt 1818 vertauſchte Hegel die badiſche Univerſität mit Berlin und enfaltete nun jene großartige Wirkſamkeit, die dem ſchlichten ſchwäbiſchen Denker bewundernde Hörer aus aller Herren Länder ſowie aus allen Geſellſchaftsſchichten der preußiſchen Hauptſtadt zuführte und in dem Zuſammenſchluß einer Reihe der fähigſten Köpfe zu einer Hegelſchen Schule gipfelte, als deren Organ 1827 die »Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik« begründet wurden. Eine Zeitlang ſchien es ſogar, als ſolle ſeine Lehre unter dem Miniſterium Altenſtein zur offiziellen preußiſchen Staatsphiloſophie werden. Einige Ausführungen in ſeiner 1821 erſchienenen Rechtsphiloſophie, neben einer Anzahl wichtiger Kritiken der einzigen Schrift, die Hegel ſelber noch veröffentlicht hat, brachten ihn bei dem burſchenſchaftlichen Liberalismus jener Tage in den ungerechtfertigten Verdacht eines Parteigängers der Reſtaurationspolitik, ohne übrigens ihn und ſeine Anhänger auf die Dauer vor dem Argwohn der regierenden Kreiſe zu bewahren. In Wahrheit ſtand ſeine Rechtslehre über den Parteien: nach Geiſt und Anlage war ſie durch ſeinen Staatsbegriff beſtimmt, durch jene ſtählernen Eergie der politiſchen Geſinnung, die im Staate die Verkörperung der wahren Freiheit, den alle beſonderen Lebenszwecke ſich unterordnenden ſittlichen Organismus verehrt. In ſeiner Auffaſſung bilden das formelle Recht, die Legalität, und die Sphäre des Gewiſſens, die Moralität zuſammen nur den Unterbau für das Reich der konkreten Sittlichkeit, die ſich in den drei Stufen der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staates verwirklicht. Eine überzeugende Widerlegung wird der atomiſtiſchen Vertragstheorie zuteil durch die Entwicklung ſeiner Grundanſicht, daß »der Staat weſentlich eine Organiſation von Gliedern iſt, die für ſich Kreiſe ſind, während die Vielen als Einzelne nur ein Zuſammen als Menge ſind«.

Als Hegel am 14. November 1831 von der Cholera hinweggerafft wurde, hatte ſein Syſtem Weltruhm erlangt. Sein Einfluß ſtieg noch nach Umfang wie nach Intenſität, ſeit im Laufe des nächſten Jahrzehnts unter Verwertung ſeiner Vorleſungen die Herausgabe ſeiner ſämtlichen Werke erfolgte, zu der ſich Freunde und Schüler in tatkräftiger Pietät verbunden hatten. Jetzt begann vor allem der Strom ſeiner geſchichtlichen Ideen ſich in alle Adern der Wiſſenſchaften zu ergießen und überall dem Entwicklungsgedanken den Weg zu ebnen. Auf den drei Gebieten des abſoluten Geiſtes, in der Äſthetik, der Religionsphiloſophie und der Geſchichte der Philoſophie, gewann die Mitwelt erſt jetzt vollen Einblick in die gewaltige Größe ſeines Schaffens. Seine Äſthetik zog die theoretiſche Summe aus einem der poetiſch bewegteſten Zeitalter: ausgehend von der allgemeinen

Idee des Kunſtſchönen als des der Erfüllung harrenden Ideals »der Vergeiſtigung des Sinnlichen und Verſinnlichung des Geiſtigen«, ſchreitet ſie zu einer mit hiſtoriſcher Feinſinnigkeit reich geſättigten Darlegung der Entfaltung des Ideals in einer Totalität von Kunſtformen fort, die in ſich die Hauptſtufen der ſymboliſchen, klaſſiſchen und romantiſchen Kunſt unterſcheidet, und ſchließt mit der Vorführung der Realiſierung des Schönen im Syſtem der einzelnen Künſte. Durch allſeitige Empfänglichkeit der Anſchauung und gleichmäßiges Verſtändnis für die Vielgeſtaltigkeit der künſtleriſchen Erſcheinungen ausgezeichnet, hat Hegels Äſthetik, als deren weſentliches Intereſſe wir die Miſſion der Kunſt im Geſamtbeſtande des Geiſteslebens anzuſehen haben, der Forſchung der Folgezeit, mancher Irrtümer ungeachtet, eine kaum zu überſchätzende Fülle fruchtbarer Einſichten und Anregungen zugeführt. Die gleiche grundlegende Bedeutung kommt in nicht geringerem Grade ſeiner Religionsphiloſophie zu. In den Mittelpunkt ſeiner Erörterung des Begriffs der Religion, der ſowohl gegen die Leere der Gottesvorſtellung der Aufklärung wie gegen den durch Schleiermacher epochemachend vertretenen Standpunkt der bloßen Innerlichkeit des Gefühls Front macht, ſtellt er den Grundgedanken von der Einheit des Menſchen mit Gott, wie ſie theoretiſch im vernünftigen Erkennen der ewigen Natur Gottes ſich verwirklicht, das aus dem Wiſſen des Menſchen von Gott zu ſeinem Sichwiſſen in Gott und damit zum Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes ſelbſt wird, und wie ſie praktiſch als Gottes Daſein im Menſchen vermittelſt des Zuſammenſchluſſes beider durch den Kultus Erfüllung findet. Die wegweiſende hiſtoriſche Auffaſſungsweiſe Hegels macht ſich auf dieſem Gebiete geltend in der Durchführung der Erkenntnis, daß die beſtimmten Religionen der vorchriſtlichen Zeit nicht als zufällige oder wertloſe Gebilde, ſondern als weſentliche, wenn auch niedrigere Stufen im Aufſtieg der religiöſen Entwicklung zum Chriſtentum zu betrachten ſeien. In der Ergründung des Wahrheitsgehalts des Chriſtentums, der »abſoluten Religion«, worin der Geiſt dem Geiſte offenbar geworden, durch die Reihe ſeiner Erſcheinungen zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt durchgedrungen iſt, kulminiert Hegels religionsphiloſophiſches Syſtem. Die Verſöhnung von Glauben und Wiſſen, von Geſchichts- und Vernunftglauben, die hier wie bei den analogen Problemen der Rechtsphiloſophie letztes Ziel iſt, führt zur Rechtfertigung des gedanklichen Kerns der chriſtlichen Dogmen, inſofern ſie, »aus der Tiefe des Geiſtes entſtanden«, mit ihren Mitteln die göttliche Wahrheit erfaßt haben; namentlich die Lehre von der Gottmenſchheit Chriſti findet eine unvergleichlich tiefſinnige Deutung, deren Inhalt durchaus in die Wurzeln des Hegelſchen Philoſophierens hinabreicht. So iſt es die Philoſophie, die als denkende Selbſterfaſſung der Wahrheit über die vorſtellungsmäßige Form der Religion noch hinausragt und dem Geſamtſyſtem

den definitiven Abſchluß gibt. Daß dieſer Abſchluß zur Krönung geworden iſt, verdankt er einem neuen ſchöpferiſchen Gedanken: Hegel begnügt ſich nicht mit der enzyklopädiſchen Zuſammenfaſſung der Quinteſſenz ſeiner Spekulation, wie ſie ſich ihm hier als Aufgabe bot, ſondern verſchmilzt damit die *Geſchichte der Philoſophie*, die er dadurch zum Range einer integrierenden philoſophiſchen Grundwiſſenſchaft erhoben hat, zur »Geſchichte vom Sichſelbſtfinden des Gedankens«. In einer Sammlung von ſcheinbar willkürlichen Einfällen und Meinungen hat Hegel das geiſtige Band entdeckt, das aus dem vorher zuſammenhangsloſen Gewirr ein plan- und ſinnvolles Gebilde erſtehen ließ. Es hat, ſo lehrt er, zu allen Zeiten nur Eine Philoſophie gegeben, deren Differenzen die notwendigen Seiten des einen Prinzips ausmachen, ſo daß ihre Mannigfaltigkeit in ihrem Weſen begründet und die verſchiedenen Philoſophien nur Ausbildungsſtufen im Fortgange der Idee ſelber ſind. Der Weltanſchauungen müſſen allemal ſo viele ſein, wie der in einem Zeitalter um die Herrſchaft kämpfenden Strömungen: ſie prägen den innerſten Gehalt der Zeit in Gedanken und helfen, indem ſie dieſer ihr Wollen zum Bewußtſein bringen und ihre Widerſprüche von innen heraus überwinden, eine neue Epoche des Kulturlebens herbeiführen. Jedem Syſtem kommt deshalb mit ſeinem wahren Werte zugleich ſeine Schranke zu, und ſeine Widerlegung kann nicht in ſubjektiver Kritik von außen her beſtehen, ſondern in dem Auftreten einer neuen geſchichtlich bedeutſamen Geſtalt des Denkens, die es zu einem ideellen Momente der Geſamtentwicklung macht. In dieſer Einſicht feiert das Prinzip der *immanenten Kritik*, das Hegel für die moderne Wiſſenſchaft erobert hat, ſeinen höchſten Triumph. Wenn ſomit im wahren Syſtem der Philoſophie jede wichtige Stufe der Idee an ihrer Stelle erhalten bleibt, dann darf die letzte Philoſophie ſich in der Tat als »die Totalität der Formen« betrachten: in dieſem Bekenntnis zur geiſtigen *Univerſalität* klingt Hegels Gedankenarbeit aus.

Hegels Ideen waren auf das geſamte Geiſtesleben des neunzehnten Jahrhunderts von einer ſo mächtigen Wirkung, wie die keines anderen Denkers. Zum Teil freilich fielen ſie in die Hände unfreier Nachtreter, die durch ein leeres Spiel mit ihren Formeln den Mangel an produktiver Begabung zu verdecken ſuchten und ſich vielfach durch blinde Anfeindung der berechtigten Anſprüche der empiriſchen Wiſſenſchaften bloßſtellten. So kam das Syſtem raſch in Mißkredit, noch während der Periode ſeines Glanzes erfuhr es prinzipielle Gegnerſchaft aus den verſchiedenen Lagern der hiſtoriſchen und naturwiſſenſchaftlichen Forſchung, deren Vertreter ihren kauſal-genetiſchen Lebensnerv durch das diktatoriſche Gebaren der dialektiſchen Methode gefährdet ſahen und ihren Gegenſatz allmählich zu ſinnloſer Mißachtung ſteigerten. Daß eine Vereinigung der poſitiven Errungen-

ſchaften von Hegels Spekulation mit den Forderungen der Einzelforſchung ein wohl erfüllbares Ideal der Wiſſenſchaft war, bewieſen die großen Schüler des Meiſters, deren Schaffen einen ſtolzen Ruhmestitel ſeines eigenen Lebens=werkes bildet. Führende Geiſter aus Hegels Schule waren es, ein F. Chr. Baur, W. Vatke, D. Fr. Strauß, durch die die hiſtoriſch=kritiſche Theologie ihre neue Grundlage und weittragende Impulſe erhielt. Eben=ſo ruht die philoſophiegeſchichtliche Arbeit, wie die Namen E. Zeller, J. Ed. Erdmann, K. Fiſcher bezeugen, in ihren wertvollſten Leiſtungen vornehmlich auf dem von Hegel gelegten Fundament. Überall da, wo eigenes inneres Erleben in Hegels Philoſophie Anregung und Rückhalt fand, offenbarte ſich ihre befruchtende Kraft: es genügt, für die Äſthetik auf die geniale Perſönlichkeit Fr. Th. Viſchers zu verweiſen. Selbſt Männer, die Hegels Lehre in abweichendem oder ſogar gegenteiligem Sinne verwerteten, verdankten ihr in wichtigen Punkten das Beſte und Bleibendſte ihrer Arbeit: neben der Religionspſychologie L. Feuerbachs ſei nur an die ſozialiſtiſchen Theorien von K. Marx und F. Laſſalle erinnert. In der Tat iſt es auf manchem Gebiete weſentlich Hegels nachwirkendes Verdienſt, wenn Deutſchland im Wettſtreit der Nationen die leitende Stellung behauptet hat. Daß im übrigen gerade die Verbindung mit der politiſchen und religiöſen Zeitbewegung, die ſie bald nach dem Tode ihres Schöpfers einging und die ihr tatkräftige publiziſtiſche Talente von der Art Arnold Ruges gewann, ihrem tieferen Verſtändnis ſtarken Abbruch tat, läßt ſich nicht verkennen. So wirkten manche Faktoren zuſammen, eine gerechte Abwägung ihres ſterblichen und ihres unſterblichen Teils der Zukunft als Aufgabe zu überweiſen.

Literatur.

Eine nahezu erſchöpfende Bibliographie iſt enthalten im Anhange der intereſſanten Schrift von B. Croce: »Lebendiges und Totes in Hegels Philoſophie« (deutſche Über=ſetzung 1909). Die ältere Hegelſche Schule hat die Interpretationsmöglichkeiten mit ziem=licher Vollſtändigkeit und rühmlicher Gründlichkeit durchlaufen, doch ſind ihre Schriften größtenteils verſchollen oder veraltet, auch tragen ſie vielfach nicht Hegels Namen auf dem Titel. Als die verdienteſten Autoren dieſer Generation ſeien G. A. Gabler, J. Schaller, J. Ed. Erdmann, C. Roſenkranz und C. L. Michelet hervorgehoben. Die letzten produktiven Leiſtungen der Hegelſchen Schule waren K. Fiſchers »Logik und Metaphyſik« (1865, 3. Aufl. 1909) und A. E. Biedermanns »Chriſtliche Dogmatik« (1868, 2. Aufl. 1884). Während der Vergeſſenheit Hegels in ſeinem Vaterlande fand er im Auslande hervorragende Vertreter: in England J. H. Stirling, W. Wallace, J. und E. Caird, in Italien A. Vera und B. Spaventa. Für Deutſchland ſchuf ſeit 1898 Kuno Fiſcher eine neue hiſtoriſche Grund=lage durch ſein zweibändiges Werk: »Hegels Leben, Werke und Lehre« (2. Aufl. 1911). Nach der genetiſchen Seite bietet dazu eine wertvolle Ergänzung: W. Dilthey, »Die Jugendgeſchichte Hegels« (1905).

SCHELLING



Sieht man die Schelling-Literatur[1] älterer und neuerer Zeit durch — sie füllt ein nicht zu kleines Regal —, so ist man erstaunt über die geradezu sich widersprechenden Auffassungen im Ganzen und im Einzelnen, die über Schelling hervorgetreten sind. Zu Lebzeiten war er schon eine der umstrittensten Persönlichkeiten — Bände voller Pamphlete haben sich von jung an gegen ihn gerichtet. Persönliches und Sachliches wurde gleichmäßig leidenschaftlich angegriffen oder mit überschäumender Begeisterung von den Freunden verteidigt — so schwankt in jedem Sinne sein Bild in der Geschichte. Und heutige Darstellungen widersprechen sich noch ebenso: z. B. behauptet E. v. Hartmann ungefähr das Gegenteil von Schelling wie E. Fuchs. Das hat seinen Grund in der durchaus nicht ausgeglichenen und tatsächlich sehr kontrastreichen Gesamterscheinung dieses vielgewandten und vielgewandelten Philosophen: eine völlig erschöpfende und ausgeglichene Darstellung kann nur in einem auf umfassendstem Studium aller Lebensäußerungen beruhenden Bande geschehen — eine Arbeit, die bekanntlich von Kuno Fischer nicht erstrebt und nicht geleistet ist. In dieser kurzen Charakteristik gilt es, dem Wesen der Sache entsprechend zu stilisieren — die kleinen, oft feinen Züge des Bildes müssen hinter den großen zurücktreten. Auf Vollständigkeit ist in jeder Beziehung zu verzichten.

* * *

Das höchste Streben der Menschheit ist auf Bewältigung des Stofflichen vom Geiste aus gerichtet, auf Weltüberwindung, auf Erlösung von der Welt in irgend einer Form — der ganze Kulturprozeß ist im wesentlichen eine vergeistigende Umgestaltung des Gegebenen, in Wissenschaft, Kunst und Religion wird der Mensch von sich aus Herr der Welt, er sucht vom Endlichen aus das Unendliche zu ergreifen. Die Philosophie ringt von Anfang an mit dem Problem, die ganze Welt begrifflich zu erfassen und in einem geistigen System das kosmische System vernünftig zu deuten. Der eine Weg, der am meisten betretene, führt dabei die Wissenschaft notwendig zur religiösen Mystik hin: es ist der Weg, der den ganzen Weltinhalt, den unendlichen, irgendwie in einem Erlebnisakt zu erfassen sucht. Alle konsequenten Inhaltsmetaphysiker sind bei der Mystik angelangt, denn nur sie erfüllt jenes Ideal — Platon, Plotin, Bruno, Meister Eckehart seien nur genannt.

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, die Unendlichkeit zu fassen: man hält sich an die formale Struktur der Welt, man sucht die Form-

[1] Da die Aufforderung, den Schelling-Artikel zu schreiben, erst spät an mich gelangte, habe ich die Arbeit viel rascher tun müssen, als es sonst geschehen wäre. Mitten in den Vorbereitungen für meine umfassende Brief-Ausgabe und Schelling-Monographie auf Grund des handschriftlichen Nachlasses stehend, hatte ich ein großes Material zur Verfügung, das ich z. T. verwertet habe, ohne natürlich die Belege hier einzeln geben zu können.

elemente herauszuarbeiten. Kant hat mit genialer Intuition diesen Weg eingeschlagen. Er brachte dabei noch das einschneidend Neue des Ausganges vom Ich; im Gegensatz zur dogmatischen Metaphysik der Aufklärung begründete er die kritische Metaphysik. Diesen Ausgang vom Ich haben seine Fortbildner, Fichte, Schelling und Hegel, von ihm übernommen: wenn sie auch bald den Formalismus durchbrachen, sie konnten doch alle zum Absoluten hin nur den Weg durch das Ich und sein Apriori einschlagen. Fichte schon ging über Kant hinaus und gelangte zur Mystik (in der »Anweisung zum seligen Leben« z. B.). Schelling schwang sich als Jüngling von 19 Jahren zu dem Fichteschen Standpunkt hinauf — in ihm kürzt sich der dialektische Fortschrittsprozeß vom subjektiven zum objektiven Idealismus ab — und in wenigen Jahren landete er im Pantheismus. Fichtes Versuch, Inhalt und Form zu einen, fand in Schelling den genialen Vollender: schon in der philosophischen Erstlingsschrift »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«, entstanden im Sommer 1794, erfaßt er das durch die historische Entwicklung gestellte Grundproblem und versucht, Form und Inhalt der Philosophie auszugleichen. Gleichzeitig verschiebt sich bei ihm das Problem nach der inhaltlichen Seite, vom reinen Ich Fichtes geht es zum absoluten Ich, und von da ist es nicht weit zum Absoluten selbst, als der Identität und Indifferenz von Subjekt und Objekt. So kommt es denn, daß man sagen kann: bei Schelling ist es ein Hauptproblem, dessen Lösung ihn sein Leben lang beschäftigt hat, das ist die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen. Seine geistige Art, die charakterisiert ist durch einen merkwürdigen Dualismus von höchster, verstiegenster Abstraktionskraft und lebhaftem Sinn für die empirische, anschauliche Tatsächlichkeit, ließ ihn den kantischen Formalismus gänzlich aufgeben, so daß er von Anfang an wieder der Mystik zuwanderte, die ihn dann auch lange Jahrzehnte umfing. Notwendig führte ihn sein Problem schließlich von der Wissenschaft durch die Kunstbegeisterung zur Religion: erst in dieser kommt die innere Dialektik zur Ruhe, erst in ihr ist ein intensives, rein innerliches Ergreifen des Unendlichen im Endlichen möglich. Daher sehen wir denn auch, daß fast all unsren großen Geister gegen Ende ihres Lebens zur Religion gelangen, ich nenne nur Goethe und R. Wagner.

Aber Schelling hat auch das wissenschaftliche Problem der Ableitung der Welt aus dem Absoluten, das im strengen Sinne für das Erkennen unlösbar ist, aufs bedeutendste gefördert: er erfaßte den Entwicklungsgedanken und führte ihn in seiner ganzen Philosophie durch. Diese Lösung seines Hauptproblems zieht sich durch sein Leben: erst ist die Entwicklung eine rein dialektisch-logische, dann tritt allmählich der Zeitbegriff hinzu, der für uns heute wie selbstverständlich mit dem Entwicklungsbegriff verbunden ist. Die positive Philosophie sucht die Gottesentwicklung in der

Welt durch Verſtändnis von Mythologie und Offenbarung zu erfaſſen. Damit führt Schelling auf religiöſem Gebiete durch, was Hegel mit weniger Phantaſtik für die ganze Geſchichte geleiſtet, und damit knüpft der alte Schelling an den jungen an, deſſen erſte Arbeit nach der Diſſertation »Über Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt« ⟨1793⟩ handelte. Die rein logiſche Entwicklung wurde dadurch in ſeiner Auffaſſung zur real-zeitlichen umgebildet, daß er einen erſtaunlichen Sinn für hiſtoriſche Wirklichkeit beſaß — er iſt denn auch im Gegenſatz zu Kant und Fichte ein guter Kenner der Philoſophiegeſchichte, er denkt ſchon hiſtoriſch und reiht ſich ſelbſt bewußt in den Zug der Denker ein. So beherrſcht der Entwicklungsbegriff ſeine Lehre — auch inſofern, als er ſich ſelbſt ſtets weiter entwickelte. »Nur wer ſich wandelt, bleibt mit mir verwandt«, konnte auch Schelling ſagen. Dabei war ſeine Überzeugung, daß er ſtets nur in derſelben Richtung fortſchreite und nur in den ſpäteren Schriften weiterbilde, was er in den früheren angefangen. Und wir können ihm in einer Hinſicht recht geben: ein Grundproblem fanden wir bei ihm und eine charakteriſtiſche Löſung; darin liegt die großartige Einheitlichkeit ſeines Denkens. Aber über dieſem verbindenden Grunde ſehen wir eine bunteſte Verſchiedenheit im Einzelnen, die uns notwendig größer erſcheint als dem Denker ſelbſt, den ſtets das Gefühl ſeiner geiſtigen Einheitlichkeit begleitete. Dieſe große Wandlungsfähigkeit macht uns Schelling beſonders intereſſant, und ſie iſt es ja auch, die die differenten Auffaſſungen ſeiner Lehre hervorgerufen hat. Man darf ſich bei ſeiner Darſtellung nicht auf einzelne Epochen feſtlegen, etwa nur die Identitätsphiloſophie gelten laſſen oder nur die poſitive Philoſophie; man muß verſuchen, alle Schattierungen der Grundanſchauung aus ſeiner inneren Entwicklung und aus den äußeren Anregungen zu begreifen. Letztere ſind für Schelling viel wichtiger, als für Fichte oder Hegel, die mehr nach innen lebten und ganz aus ſich heraus wuchſen. Wenn Schelling auch nicht ſo abhängig von andern Denkern und ſonſtigen Perſönlichkeiten iſt, wie E. v. Hartmann es darſtellt, ſo iſt doch richtig, daß ſeine inneren Wandlungen unterſtützt, ja zum Teil angeregt wurden durch Einflüſſe der Umgebung. Daher iſt es unmöglich, Schellings Philoſophie in rein ſachlicher Entwicklung der Probleme und ihrer Löſungen darzuſtellen: die Tatſachen des Erlebens greifen zu einſchneidend in das Denken ein, ohne ſie iſt ein Verſtändnis unmöglich. Daher müſſen wir in dieſem Artikel Leben und Lehre im gegenſeitigen Wechſelverhältnis zeigen, um ſeine Weltanſchauung würdigen zu können.

Schelling iſt Schwabe, am 27. Januar 1775 wurde er zu Leonberg geboren als älteſter Sohn des derzeitigen Diakonus Joſeph Friedrich Schelling und ſeiner Gattin Gottliebin Marie, geb. Cleß. Die Vorfahren beider Eltern waren ſämtlich Pfarrer. In einer Atmoſphäre altſchwäbiſcher Fröm-

migkeit, an Herrnhut gemahnend, ist Schelling aufgewachsen, der Mutter ähnelnd, vom Vater früh mit der Bibel bekannt gemacht. Die schwäbische Bodenständigkeit ist in Schellings Charakteranlage deutlich zu erkennen. Wir erwähnten schon den Dualismus in seiner geistigen Beanlagung; auch seine persönliche Art ist zwiespätig.[1] Ehrlichste Wärme des Gefühls in Freundschaft und Liebe steht neben Schroffheit und derber Heftigkeit Freunden gegenüber, die es wagten, ihm in aller Bescheidenheit zu widersprechen. Ein Aufbrausen in Liebe wie in Zorn finden wir bei ihm — wie bei allen Schwaben. F. Th. Vischers »Auch Einer« schildert mit Meisterschaft den Typus, berechtigter Stolz paart sich mit überspanntem Selbstbewußtsein, Tatcharakter und sinnender Mystizismus ruhen nebeneinander. Bossert schildert einmal die Schwaben: »Es ist ein trotziges, kraftvolles Selbst- und Freiheitsgefühl, ein Stolz auf scharfkantige Originalität, die sich auf diesen Stirnen ausprägen. Hier ist Holz, aus dem neben dem derben Flucher der tiefsinnige Mystiker sich bilden läßt.« Trotzig, edel und roh fand später in Jena Dorothea Veit Schellings Art — er passe besser zum französischen General als aufs Katheder. Und Caroline bezeichnet ihn als »echten Granit«, als einen Mann, bestimmt, Mauern einzurennen. Dabei war Schelling kein Revolutionär, wenn er auch in Jugendschwärmerei mit den Genossen im Tübinger Stift für die französische Revolution glühte. Er war im Innersten konservativ, trotz seiner Wandlungsfähigkeit — Goethe war sehr zufrieden darüber, daß er keine »Sansculotten-Tournure« bei ihm entdeckte! Bei aller übersprudelnden Begeisterungsfähigkeit verstand er es, sein Streben nach klaren Zielen zu richten und sein Tun zu regeln. Schneller Entschluß und langsames Abwägen liegen nebeneinander, ebenso wie allzu übereilte Produktion in der Jugend und allzu große Schwerfälligkeit im Alter. So treffen wir überall auf die in dem schwäbischen Stammescharakter begründeten Gegensätzlichkeiten. Schelling ist sich denn auch seiner Abstammung stets bewußt geblieben, wenn er auch das »Pfaffen- und Schreiberland« spottend kritisierte. Noch in Berlin fand jeder Schwabe bei ihm ein freundliches Willkommen, und mit besonderer Vorliebe erzählte er von seiner Jugendzeit. Begeistert schrieb er 1813 an Georgii: »Die reinsten und innigsten Wünsche für mein besondres, hochgeliebtes Vaterland erwachen bei dieser Veranlassung in meiner Brust.«

Schellings hohe Begabung und Frühreife wurde von Lehrern und Eltern gerühmt — in seinem 13. oder 14. Jahre schrieb er eine »Geschichte des Klosters Bebenhausen«, in der sich altkluge Verständigkeit mit kindlichem Gefühl anmutig verschlingen. Des Vaters, eines kundigen Orientalisten, Unterricht in Bebenhausen, wo die Familie seit 1777 weilte, konnte den

[1] Vgl. das Nähere in meinen Büchern »Hinauf zum Idealismus« (F. Eckardt 1908) u. »Schelling als Persönlichkeit« (ib. 1908).

hübſchen Jungen mit den blauen Augen mehr fördern, als die kleine Schule in Nürtingen. Schon 1790, 3 Jahre zu früh nach der geſetzlichen Beſtimmung, fand er Aufnahme in dem berühmten Tübinger Stift, das ſo ausſchlaggebend für die Geiſtesgeſchichte Württembergs geweſen iſt.

Die Studien auf dem Seminar drehten ſich in erſter Linie um Theologie und orientaliſche Sprachen ⟨Hebräiſch⟩ — im Nachlaß finden ſich noch eine Reihe von Arbeitsheften, aus denen hervorgeht, wie intenſiv ſich der blutjunge Student mit den ſchwierigen Sprachen beſchäftigte. Hier legte er den Grund zu ſeinen genauen Kenntniſſen auf theologiſchem Gebiete, die ihm in der Altersphiloſophie zu gute kamen. Eine Geſchichte der Gnoſtik hat er damals ſchon geplant. ⟨Ungedruckter Brief an ſeinen Sohn Fritz 1836.⟩ Auch das Griechiſche betrieb er eifrigſt und nahm den Bildungsgehalt des klaſſiſchen Griechentums in ſich auf, ſoweit es ihm die damaligen Mittel erlaubten. Wie die ganze umgebende Generation, ſo hat auch Schelling ein charakteriſtiſches Verhältnis zum Griechentume ausgebildet. Die Griechen ſah auch er an als die unmittelbaren Erben des goldenen Zeitalters, als die Träger der Urkultur, die ſie — nach Herders Auffaſſung — von dem Urvolk übernommen hatten. Schillers Gedanken über naive und ſentimentaliſche Dichtkunſt wurden bei Schelling zu umfaſſenden geſchichtsphiloſophiſchen Ideen, und ſo betrachtete er die Griechen — auch im Anſchluß an Winckelmann — als das Volk der abgeklärten Harmonie, das noch nicht mit ſich und der Welt zerfallen war. Ihm waren ſie das Ideal der durchgeiſtigten Einheitlichkeit im Gegenſatz zu der modernen Zerriſſenheit, in Griechenland ſchien auch ein einheitlicher Volksgeiſt zu walten, nach dem ſich die Deutſchen wieder ſehnten. So ſtand das Griechentum vor ſeinen ſehnenden Blicken in der Gloriole eines verlorenen Paradieſes.

Die Einflüſſe des theologiſchen Studiums laſſen ſich im einzelnen nicht feſtſtellen. In ſeiner Magiſterdiſſertation »Antiquissimi de prima malorum humanorum origine« — folgt er ohne große Originalität den Spuren von Rouſſeau, Leſſing, Kant und Herder. Wichtig iſt ſein entſchiedenes Eintreten für den Fortſchritt der Menſchheit. Im übrigen hat R. Feſter recht mit ſeinen Worten: »Von allen Deutungen ⟨der Geneſis⟩ iſt die religiös anthropologiſche Schellings, welche Rouſſeaus Urmenſch gleichſam mit dem Ichthyoſaurus übertrumpft, mit ihrer Verquickung von Wunder und Empirie die allerverwunderlichſte.«

Geleitet von dem berühmten Semitiſten Schnurrer ſtürzte ſich Schelling mit Übereifer in exegetiſche Arbeiten über das alte und neue Teſtament, die z. T. noch erhalten ſind. »Hiſtoriſche Interpretation der Bibel« iſt ſein Endziel. Schelling ſteuerte im Fahrwaſſer des gelehrten Rationalismus und genoß infolge ſeiner großen Kenntniſſe und ſeines Fleißes gewaltiges Anſehen unter ſeinem Kameraden. Mit Hegel und Hölderlin, deſſen Stuben-

genosse er im November 1790 wurde, führte ihn der »politische Klub« enger zusammen. In diesem Kreise schwärmte man — zum großen Ärger des Herzogs — für die Revolution, und aus dem politischen Klub wurde unter Schellings Führung im Frühjahr 1791 ein philosophischer, in dem Kant gelesen wurde. Im März dieses Jahres lernte Schelling die Kritik der reinen Vernunft im Schulteschen Auszuge kennen. Das Nähere über die Einwirkung Kants auf Schelling muß noch im einzelnen untersucht werden. Jedenfalls ist Schellings Kant-Auffassung dadurch bedingt, daß er schon vorher sich sehr intensiv mit Platon und Leibniz beschäftigt hatte. Außerdem war durch seine eigene Geistesart bestimmt, daß er sich nicht der skeptischen Seite von Kants Lehre zuwandte, sondern von Anfang an danach strebte, den neuen, von Kant angedeuteten Zugang zur Metaphysik durch die praktische Vernunft zu finden. Immer mehr drängten die philosophischen Beschäftigungen und Ideen die historisch-philologischen zurück; in dem Aufsatz über Mythen etc. und in der Examensarbeit De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore 1795 klingen die Arbeiten der ersten produktiven Epoche aus. Sein philosophisches Hauptthema ist auch in ihnen angeschlagen: die endliche Welt ist zwiespaltig, ihre Zerrissenheit läßt sich nur durch das Ausgehen vom Absoluten überwinden. Dabei geraten Philosophie und empirische Historie, anschauliche Erfahrung und rationale Wissenschaft in Widerstreit — ihn zu lösen, ist von Jugend an Schellings Bestreben. —

Der frische Wind, der von Lessings, Kants und Herders Werken ausging, blies auch durch die Fenster des alten Augustinerklosters und trieb den grauen Schulstaub von Supranaturalismus (Storr!) und Synkretismus aus dem Geiste der besten unter der jungen Generation heraus — Hegel, Hölderlin und Schelling schüttelten die schwächlichen Kompromisse ihrer Tübinger Lehrer ab, wie Schleiermacher es schon 1785 in Barby getan hatte. Die große, stürmische Bewegung der Zeit zog die jungen Geister an sich und ließ sie sich — schneller oder langsamer — von der Beschäftigung mit der Vergangenheit ab- und der lebendigen Gegenwart zuwenden. »Wer mag sich im Staube des Altertums begraben, wenn ihn der Gang seiner Zeit alle Augenblicke wieder auf und mit sich fortreißt?«, schreibt Schelling am 5. Januar 1795 an Hegel. Und so konzentrierte er denn seine Kräfte schließlich ganz auf den Ausbau der von Fichte angeregten Fortbildung der neuen Kantischen Weltanschauung.

Anfang 1794 war Fichtes Änesidemus-Rezension erschienen, ihr folgte die Programmschrift »Über den Begriff der sogen. Wissenschaftslehre«. Am 9. Sept. vollendete Schelling seine Arbeit »Über die Möglichkeit«, die er noch in demselben Monate Fichte zusandte. Aus intuitivem Nachdenken heraus stellt sich der 19jährige Philosoph auf die Spitze der bisherigen philo-

ſophiſchen Entwicklung und ſucht von ſeinem metaphyſiſchen Grunderlebnis ausgehend die Weiterbildung der Ideen in ſeine Hand zu bekommen. Und er konnte das! Welt und Erkennen zu einen, war ſein Ziel — aber die ganze jugendliche Begeiſterung des feurigen Jünglings für die Löſung des Weltproblems glüht tief unter der Oberfläche kühlſter Abſtraktion, durch die dieſe Jugendſchrift charakteriſiert iſt. Die Kategorie der Relation, ſpez. die Beziehung von Form und Inhalt, dient ihm dazu, ſein metaphyſiſches Bewußtſein auszuſprechen. Nur am Schluß der Abhandlung lodern die Flammen ſichtbar empor: »Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müſſen, zuerſt im Menſchen ſelbſt, ehe ihr ſie in ihrer göttlichen Geſtalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!«

Die drei Kritiken Kants, die Arbeiten von Maimon, Schulze und Reinhold ſind die deutlich erkennbaren Vorausſetzungen für Schellings Abhandlung. Kant und Fichte hatten die metaphyſiſche Subſtanz in ihrem Formalismus zu einem erkenntnistheoretiſchen Beziehungsbegriff gemacht — Schelling ſucht mit aller Kraft das Inhaltliche, das Abſolute wieder zu gewinnen. Das Studium Fichtes gab ihm dabei die Mittel, ſeine Ideen in präziſe Form zu bringen — die Grundintuitionen ſtammen aus ſeinem eigenſten Denken. In dieſer Schrift ſind es noch ziemlich leere Schemata, mit denen er an die Löſung ſeines Problems herangeht, Kategorien, die erſt im Laufe von Schellings Leben mit reichem Inhalt erfüllt wurden. Die Philoſophie ſoll ein Syſtem ſein, in dem formgewordener Inhalt und inhalterfüllte Form identiſch ſind — das iſt ſeine Konzeption. Wir ſehen wieder, wie darin ſchon die Notwendigkeit des Mißlingens innerhalb der wiſſenſchaftlichen Sphäre ruht: den unendlichen Weltgehalt kann kein Denken in geſchloſſene Form bannen, allenfalls iſt das im Kunſtwerk durch ein rätſelhaftes, intenſives Einwohnen des Unendlichen im Endlichen möglich — nur das Gefühl kann dieſes Rätſel erfaſſen, nicht das Denken.

Fichte ließ im Winter 1794—95 bogenweiſe ſeine »Grundlage der geſamten Wiſſenſchaftslehre« erſcheinen — die Kenntnis einiger Bogen genügte bei Schellings überſchäumender Produktivität, um eine neue Schrift Anfang 1795 entſtehen zu laſſen: Vom Ich als Prinzip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen. Man hat in ihr früher nur die — natürlich unbezweifelbare — Abhängigkeit von Fichte geſehen; ein genaueres Studium lehrt aber, daß auch in ihr der eigentümliche Geiſt Schellings wirkt, der vom Subjektivismus fortſtrebte. Aus einem kraftvollen Lebensgefühle heraus ſuchte Schelling das Objekt ins Subjekt hineinzuziehen, die Abſtraktheit des Fichteſchen Ich durch die Fülle der hiſtoriſchen und naturhaften Wirklichkeit zu beleben. Sein beweglicher Geiſt vermochte weniger als Fichtes herbes Denkergenie auf die vielgeſtaltige Mannigfaltigkeit

der Welt zu verzichten, und ſo ſchritt er zum objektiven Idealismus und Pantheismus fort, indem er das reine Ich zum abſoluten Ich umbildete. Dabei war er bereits auf einem von Fichte abführenden Wege — die von Hegel konſtruierte Reihe Kant, — Fichte, — Schelling iſt im Grunde falſch, denn ſchon in ſeinen erſten Schriften geht Schelling nach einer andern Seite von Kant aus als Fichte. Die Wiſſenſchaftslehre deutete der junge Interpret in ſeiner Art um, ohne daß er und der von ihm aufrichtig verehrte Meiſter es merkten — bis dann vom Herbſt 1800 an die zunehmende Entfremdung beginnt; der Briefwechſel zwiſchen den beiden großen Denkern zeigt uns das wachſende Mißverſtehen, das ihrer verſchiedenen Geiſtesanlage entſtammte.

Die Schrift »Vom Ich« betrachtet bereits die Natur als Auswirkung des All=Einen und arbeitet damit auf die ſpätere Gleichſetzung von Natur und Geiſt hin. Hier kündet ſich die große Vollendung der modernen phantheiſtiſchen Bewegung an, die von Shaftesbury und Hemſterhuis durch Herder, Goethe und Schillers Briefe von Julius und Raphael zu Schelling fortging und durch ihn und ſeine Stiftsgenoſſen Hegel und Hölderlin in rapider Fortentwicklung die ganze Zeit durchdrang. Durch den erkenntnistheoretiſchen Ausgang vom Ich und durch den Entwicklungsbegriff unterſcheidet ſich dieſer moderne Pantheismus von dem früheren. In ihm kam die dem neueren Lebensgefühl entſprechende Steigerung der menſchlichen Kraft zum Ausdruck: mit dem All ſchien jetzt der Menſch verwachſen, aus ihm drangen neue Mächte in ſeine Seele. Sodann kämpfte dieſer Pantheismus gegen die Aufklärung für die lebendige Anſchauung. Schelling erſcheint hier gleichzeitig als der Fortſetzer Hamanns, in deſſen Geiſt ſich auch der Sinn für die Transſzendenz mit naturaliſtiſchem Wirklichkeitsgefühl eigentümlich durchdrang. Eine Priorität läßt ſich bei der pantheiſtiſchen Fortbildung Fichtes für Schelling nicht aufrecht erhalten — auf Hegel hat er allerdings ſicher nach dieſer Richtung eingewirkt ⟨Dilthey⟩, dagegen iſt ihm Hölderlin in ſeinem Hyperion=Fragment von 1794 z. B. ſelbſtändig vorausgegangen ⟨Böhm⟩.

Die Periodifierung von Schellings Gedankenentwicklung von den Erſtlingsſchriften bis zum Identitätsſyſtem iſt heute noch umſtritten ⟨Metzger contra Windelband⟩. Die Unterſchiede der einzelnen Epochen erſcheinen bei genauerem Studium meiſt geringer, als man früher annahm. Als tragende Einheit zieht eine halb gefühlsmäßige Lehre von einem weltdurchflutenden All=Leben ſich durch alle Wandlungen hindurch — Hegel iſt dabei mit Schelling vollſtändig einer Anſicht. Verſchiedene Wege aber ſchlug Schelling ein, um dieſe transſzendente und doch auch immanente Einheit durch das Erkennen zu ergreifen. Seine enorme Abſtraktionskraft ſtreitet dabei ſtets mit dem Wirklichkeitsſinn — bald tritt die eine Beanlagung mehr hervor, bald die andere; auf die Dauer hat aber doch die

Spekulation den Sieg davongetragen und alle Ansätze zum Empirismus sind unausgebildet geblieben.

In der Schrift vom Ich und in den im Juli 1795 schon an Hegel gesandten »Philosophischen Briefen über Dogmatizismus und Kritizismus« (anonym in Niethammers Philosophischem Journal erschienen) geht Schelling vom ganz abstrakt erfaßten All-Einen aus. Spinozas Substanz wird mit dem absoluten Ich identifiziert, denn dogmatisch ist es, das Unbedingte im Objekt zu suchen — nur das Subjekt (als absolutes Ich) ist schlechthin unbedingt. Nach der Art des platonischen Eros sucht Schelling in dem Vermögen der »intellektuellen Anschauung« unmittelbar das Absolute zu erfassen, mit dem geheimen wunderbaren Vermögen das Ewige in uns anzuschauen. So lebt hier der Mystizismus in der Methode auf, während das starke Ich-Gefühl des jungen Titanen ihn zur Vergöttlichung des »Selbst« treibt. Die Fassung dieses weltschöpferischen Ich ist eine schwankende und unausgeglichene — wir können den Einzelheiten hier nicht folgen. Auf den sehr ausgeprägten Monismus dieser Epoche, der ein Begreifen der Vielheit in der Welt unmöglich macht, hat Schelling selbst später als auf seine Grundüberzeugung hingewiesen.

Aber innerhalb der Schriften von 1794/5 findet sich noch eine zweite Gedankenreihe, die das Welträtsel nicht nur durch theoretische Vernunft lösen will, sondern den Kant-Fichteschen Tatgedanken weiterbildet und das Sein aus dem Sollen, die Tatsache aus dem Wert, die Wissenschaft a priori aus dem praktischen Postulat ableitet. Diese Gedankenreihe, die in den Philos. Briefen sehr deutlich auftritt, gibt dem Irrationalismus Ausdruck und leitet damit schon zur nächsten Epoche von 1797/98 über, in der Schelling nach der realistischen Seite neigt. In der stärkeren Betonung des Willens zeigt sich der Tatcharakter von Schellings beweglichem Geist, der sich nicht immer in der Lehre, wohl aber stets im Leben aussprach. Im Unterschied von Fichte ist aber Schellings Wollen vollständig von jeder moralischen Regelung entfernt, es ist mehr eine Naturmacht, schon auf dieser Stufe an Schopenhauers Willen gemahnend — Macht und Kraft an sich wird geschätzt, wie bei Nietzsche, wobei wir daran denken, daß auch Schellings Leben fern von dem Moralismus Fichtes war.

In den »Briefen« ist Schellings Irrationalismus und Zurückstellung der reinen Theorie so groß, daß Fuchs, auf dieser Schrift fußend, allgemein ausspricht: »Schellings Philosophie ist kein System, sondern eine praktische Weltanschauung, eine Antwort auf die Frage, was bin ich, was soll ich sein, gegeben vom gemütlichen Interesse an Freiheit und Selbständigkeit . . .«. Wir wissen bereits, daß damit nur eine Seite an Schelling hervorgehoben wird, allerdings eine, die sehr wichtig gerade für uns heute ist, die wir uns auch vom Rationalismus zu entfernen suchen und uns für Wollen, Schaf-

ſen und Wert intereſſieren. Tatſächlich ſtehen die Philoſophiſchen Briefe unſerem heutigen Denken nahe — ebenſo wie die ihnen ähnlichen Philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit 1809. Schelling betont die Notwendigkeit der Anſchauung, er betont, daß jede Philoſophie aus dem Erleben erwächſt und daß Lebensnotwendigkeiten, nicht Denknotwendigkeiten über die letzten Fragen entſcheiden. Die Theorie kann keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen herſtellen, wohl aber iſt dem wollenden Menſchen ein Erreichen des Abſoluten möglich, indem er aus der Endlichkeit dauernd dem Unendlichen zuſtrebt. So verlegt ſich hier die Löſung des Urproblems in das Handeln, wodurch zum erſten Male eine Philoſophie der Kultur als möglich erſcheint — ſpäter treten dann Kunſt und Religion an Stelle der Wiſſenſchaft. In einer 1796 erſchienenen Anti-Kritik im Intelligenzblatt äußert ſich Schelling ſehr klar: »Er glaubt, daß der Menſch zum Handeln, nicht zum Spekulieren geboren ſei, daß alſo auch ſein erſter Schritt in der Philoſophie den Antritt eines freien Weſens verkündigen müſſe.« Der erſte Grundſatz der Philoſophie, ihr unbedingter Anfang, iſt das Poſtulat: frei auf ſich ſelbſt zu handeln — die Freiheit kann der Philoſoph nicht beweiſen. Hier iſt der Gedanke ſchon erfaßt, der ſpäter zur »poſitiven« Philoſophie führte: die Wiſſenſchaft gibt nur das Was und Wie der Dinge, nie das Daß. Daß etwas überhaupt exiſtiert, iſt ſchlechterdings theoretiſch unbeweisbar — der konſequente Solipſiſt iſt nicht zu widerlegen.

* * *

Während ſo in ſtürmiſchem Drange die innere Ideenentwicklung ſich vollzog, wurde auch das äußere Leben bewegter. Die faſt unvermeidliche Übergangspoſition eines Hofmeiſters nahm Schelling ſchon 1795 bei den jungen Baronen v. Riedeſel an, die er auf einer Reiſe von Stuttgart über Heilbronn, Heidelberg, Darmſtadt, Weimar und Jena nach Leipzig begleitete, um dort ihre Studien zu leiten. Für ihn ſelbſt wurde dieſer Leipziger Aufenthalt von entſcheidender Bedeutung: er fand Zeit, ſich mit den Naturwiſſenſchaften, ſpeziell mit Phyſik, Medizin und Chemie, zu beſchäftigen. In genialer Ahnung erfaßte er — wie damals Fichtes Werken gegenüber — den ungeheuren Wert der eben beginnenden Fortentwicklung dieſer Wiſſenſchaften und verſtand es, in kürzeſter Zeit die neuen Stoffgebiete zu durchdringen und mit eigenen Ideen zu beleben. Die Beſchäftigung mit den realen Objekten unterſtützte die bei Schelling ſchon vorhandene Neigung zum Realismus, und ſo tritt das frühere Intereſſe für die Eine Subſtanz im ſpinoziſtiſchen Sinne zurück hinter dem Erfaſſen der pluraliſtiſchen Mannigfaltigkeit im Geiſte Leibnizens. Dabei wird der Monismus nicht fallen gelaſſen, aber das eigentliche Problem iſt jetzt innerhalb

der Endlichkeit gelegen — das Unendliche befriedigte in ſeiner ſtarren Unnahbarkeit nicht mehr den jungen Denker. Er wollte zunächſt eine Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, eine Ethik à la Spinoza ſchreiben. — Die Einleitung wurde fertig gemacht; dann entſtand eine Streitſchrift gegen Nicolai, dann ging er an »Philoſophiſche Parallelen«, mit Leibniz wollte er beginnen.[1] Aber die Einflüſſe der Naturwiſſenſchaft verdrängten zunächſt alles andere.

Die damalige Naturwiſſenſchaft war in lebhafter Bewegung. In der Chemie hatten Lavoiſier, Scheele und Prieſtley die Phlogiſtontheorie beſeitigt und den Sauerſtoff entdeckt. Dalton wies den Weg zur Feſtſtellung chemiſcher Geſetze — das Hauptinſtrument des modernen Chemikers, die Wage, begann damals ihren Siegeslauf. A. v. Humboldt, Reil und Kielmeyer begründeten den Vitalismus, dem auf anorganiſchem Gebiete ein Dynamismus entſprach, den die neue Elektrizitätslehre Galvanis und Voltas förderte. Das Reich der Organismen wurde als Einheit gefaßt, wenn auch der *zeitliche* Entwicklungsgedanke noch kaum hervortrat. In der Medizin gewann die Lehre des Schotten Brown viele Freunde, der im Anſchluß an Haller, Pfaff und Cullen eine Erregungstheorie aufſtellte: der Reiz unterhält den Lebensprozeß, erhöhte oder verminderte Erregbarkeit verurſacht Krankheit. Durch richtige Wahl der Mittel ſchien der Arzt die Erregbarkeit regulieren zu können.

Das waren einige Hauptgedanken, die Schelling damals in Leipzig kennen lernte. Seine warme Liebe zur Natur, die ſich z. B. in den Reiſebriefen an die Eltern ausſpricht, ließ ihn mit lebendigem Verſtändnis die neuen Ideen ergreifen und in ſein Syſtem hineinziehen. So entſtand die Naturphiloſophie, die Schelling zunächſt in den »Ideen zu einer Philoſophie der Natur«, 1797 und in der Schrift »Von der Weltſeele« 1798 ausarbeitete. Die »Allgemeine Überſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur« 1797 (ſpäter als »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre« in die Philoſophiſchen Schriften 1809 aufgenommen) und der kleine Aufſatz »Über Offenbarung und Volksunterricht« 1798 gehören dem Standpunkte nach zu derſelben Epoche, die Metzger paſſend als transſzendental fundierten Poſitivismus bezeichnet. Hier iſt Schelling wirklich der Erfahrung gefolgt, ſoweit es ihm bei ſeiner ſpekulativen Begabung möglich war, hier iſt er auch kritiſch im Sinne Kants. Denn ſeine Grundfrage, wie überhaupt eine Natur möglich ſei, ſchließt an die Vernunftkritik an: Schelling will die Bedingungen a priori für das Zuſtandekommen der Geſamtvorſtellung »Natur« auffinden. Dieſes Ziel wird heute noch von der neukantiſchen Naturphiloſophie verfolgt. Schelling ging in

[1] Nach unedierten Briefen von Schelling an Niethammer.

kühnem Spekulationsmute allerdings sofort über alle Grenzen hinaus. Zwar sieht er in der bloßen Spekulation die gefährlichste Geisteskrankheit und beginnt seine Ideen mit einem empirischen Aufstieg, dem der konstruktive Abstieg erst folgt. Aber das Ganze ist im einzelnen doch von geistreichen Phantasien erfüllt, die in den spätern Schriften alles überwuchern.

In Fichtes System füllte Schelling durch seine Naturphilosophie eine Lücke aus — bei ihm erscheint das Ich als Spitze der Naturentwicklung. Wir können uns der Großartigkeit von Schellings Grundkonzeption nicht entziehen. Eine begründende Einheit schließt Natur und Geist jetzt zusammen — die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Seiner Abhängigkeit von Herder war sich Schelling dankbar bewußt und bildete den Titel seiner »Ideen« dem Hauptwerke Herders nach. Dazu kamen Früchte seiner Studien über griechische Philosophie: deutlich sind Anklänge an die ionische Naturphilosophie zu spüren. Hierin liegt auch das Verbindende mit Hölderlins Schaffen, in dessen Schriften sich mannigfache Ähnlichkeiten mit Schellings Ideen finden. Auch Lichtenberg mag auf Schelling gewirkt haben — trotzdem ist die Originalität unverkennbar: es ist doch Schellings Geist, der in dem ganzen Gebäude lebt, ein Geist, dem Goethes innigst verwandt. Auch die an Materialismus streifende Anschaulichkeit, mit der die Weltseele bei Schelling als Äther erscheint, mag Goethe angenehm berührt haben, wie der ganze Realismus dieser ersten Schriften. Im Gegensatz zum früheren All-Einen kommt jetzt der Individualitätsbegriff zu seinem Recht, Wille und Tätigkeit werden betont, der Vitalismus kündet sich an — vom Moosgeflechte bis zur veredelten Gestalt durchflutet eine Stufenfolge des Lebens das All. Die Philosophie betrachtet das Objekt in seinem ursprünglichen Werden — die bloße Erfahrung erfaßt nur das Sein; diese Ansicht erinnert an Bergsons Auffassung von der Metaphysik. Dieses Werden des Geistes in der Natur will die Naturphilosophie belauschen — ihr korrespondiert später die Transszendentalphilosophie, die die Geschichte des Selbstbewußtseins enthält. Jetzt spricht Schelling von einer Philosophie des Menschen oder der Geschichte — als drittes erscheint bereits die Philosophie der Kunst (worin Natur und Freiheit zusammentreffen). Unterscheiden tut sich die erste realistische Stufe der Naturphilosophie von den späteren Ausgestaltungen durch die fast leidenschaftliche Hingabe des Denkers an die volle Wirklichkeit, durch den Empirismus und den (allerdings nur phänomenalen) Mechanismus: Kants Einfluß ist dabei deutlich erkennbar. Dann aber werden die Grundkräfte der Materie (Attraktion und Repulsion) aus den Tätigkeiten des Fichteschen Ich abgeleitet. In dreifacher Weise wirken die Kräfte zusammen: in der Materie sind sie neutralisiert, in der »Natur« bekämpfen sie sich, im Organismus herrscht dynamisches Gleichgewicht. Die Lebens-

kraft wird abgelehnt, der Dynamismus aber von Kant angenommen: »Kraft ist das Letzte, worauf alle unſre phyſikaliſchen Erklärungen zurückkommen müſſen.«

Dieſe erſten Schriften Schellings haben auf eine Reihe bedeutender Geiſter befruchtend eingewirkt — alle Mitglieder der ſich bildenden romantiſchen Schule wurden von ihnen angeregt. Ich weiſe vor allem auf Novalis hin, der im Sommer 1797 durch Fr. Schlegel mit den »Ideen« bekannt wurde und dann auch die früheren Schriften und ſpäter die »Weltſeele« las. Durch Fr. Schlegels gleichzeitige, univerſalere Einwirkung wurde aber Schellings Einfluß vermindert (Olshauſen) — bei einer Begegnung 1797 ſprach Novalis offen dem jungen Denker ſeine kritiſchen Bedenken aus — erkannte aber auch »echte Univerſaltendenz in ihm, ſeine wahre Strahlenkraft — von einem Punkt in die Unendlichkeit hinaus«. Da Novalis aber durch Hemſterhuis ſchon ganz zum Naturmyſtiker geworden war, hatte ſpäter auch die »Weltſeele« keinen epochemachenden Einfluß auf ihn. Fr. Schlegel wollte zunächſt nicht viel wiſſen von Schelling, er ſchilderte ihn an Schleiermacher als einen Schwindſüchtigen: »Schon iſt nichts Lebendiges für ihn als Plus und Minus.« Doch bald akzeptierte der ganze Kreis Schellings Gedanken.

In einer unbeachteten Stelle der Allgemeinen Überſicht deutet Schelling vorahnend auf ſeine Philoſophie der Mythologie hin: »Jede Lehre von Dingen einer überſinnlichen Welt wird (weil wir für dieſe Welt keine Naturgeſetze haben) zur Geſchichte; und jede Religion, die theoretiſch iſt, greift in Mythologie über und wird und ſoll immer Mythologie ſein und nie etwas anderes werden (denn ſie kann überhaupt nur poetiſche Wahrheit haben, und nur als Mythologie iſt ſie wahr).« An Richard Wagner gemahnt uns dieſer Satz, mit dem ſich auch in der ſpäteren Äſthetik Berührungspunkte finden. Gleichzeitig zeigt er uns wieder die Einheitlichkeit, die bei Schelling trotz aller Unterſchiede zwiſchen Jugend und Alter beſteht.

* * *

Goethe hatte im April 1796 Gefallen an Schelling gefunden, auch Schiller war mit ihm zufrieden, was aber nicht auf Gegenſeitigkeit beruhte. Fichte freute ſich an dem jungen feurigen Kopf, der ſo genial ihn zu verteidigen ſchien — und ſo kam denn im Frühjahr 1798 eine Berufung nach Jena als außerordentlicher Profeſſor ohne Honorar zunächſt zuſtande. Auf der Reiſe dorthin traf Schelling die Romantiker Fr. Schlegel, Caroline, Novalis, Tieck, J. D. Gries in Dresden, wo er beſtimmende Einflüſſe durch die Erläuterungen der großen Kunſt in der Gemäldegalerie erhielt. Von dort ging es nach Jena, wo das junge Genie mit höchſter Spannung erwartet wurde. Alle Welt blickte neugierig auf ihn, und er war gezwungen,

ſeine eben erſt im Werden begriffene Naturphiloſophie im raſchen Wurfe zu vollenden — wenigſtens äußerlich. So ſchrieb er für ſeine Vorleſungen den »Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie« 1799, dem eine »Einleitung« folgte, die gleich einige Berichtigungen des Entwurfs enthielt.

Die Verſchiebung der Anſichten gegenüber den Erſtlingsſchriften iſt nicht unweſentlich. Schelling ſtrebt jetzt eine Lostrennung von Fichtes Transſzendentalphiloſophie an, indem er die Naturphiloſophie, die »ihr Unbedingtes« hat, verſelbſtändigt. Allerdings erklärt er: »Über die Natur philoſophieren heißt, die Natur ſchaffen« — ganz im Sinne Fichtes; auch benutzt er mit »kühner Ungenauigkeit« (Haym) die Fichteſchen Kategorien. Aber im Hauptzuge ſeiner Ideen überträgt er die Grundfunktionen des Ich auf die Natur und läßt dieſe als ein ſelbſtändiges Weſen erſcheinen. So entſteht aus dieſer Syntheſe von Ich (Abſolutem) und Natur eine Art von konkretem Monismus: das Eine wird im Vielen gefunden, das Eine wird feſtgehalten, ohne das Viele aufzugeben. Damit erſcheint dieſer Standpunkt als eine Syntheſe der beiden früheren. Ein wenig überwiegt ſchon wieder der alte Spinozismus, indem eine theoretiſche Erkenntnis des Unendlichen zugegeben wird und ein Panlogismus zur Ausbildung kommt.

Aus dem reichen Inhalt der neuen »ſpekulativen Phyſik«, der wahren »Naturgeſchichte« ſeien nur wenige Hauptgedanken erwähnt. Der wichtigſte iſt: Schelling führt die ſchon früher erfaßten Ideen durch, daß das Weſen der Natur abſolute Produktivität iſt, und damit gleichzeitig eine Organiſation. Das heraklitiſche Element gewinnt gegen das eleatiſche die Oberhand. Das Sein ſelbſt iſt abſolute Tätigkeit — wir kennen die Natur nur als tätig, ſonſt könnten wir über ſie gar nicht philoſophieren. Aus dem ſtarren All-Einen von 1795 und dem Äther von 1798 iſt jetzt der Strom abſoluter Produktivität geworden — ein All-Leben durchdringt in wogender Bewegung die ganze Schöpfung. Dieſes Leben iſt ſtets in Bewegung, indem es nicht in jenſeitiger Ruhe verharrt, ſondern ſich ſelbſt Schranken ſetzt, an ihnen ſeine Kraft beweiſt und ſie dann wieder überwindet. So ſtrömt das Eine in die Mannigfaltigkeit ein, die ganze Realität iſt ein »unbedingtes Werden«, ein ewiger Prozeß — eine Philoſophie der Bewegung tritt an die Stelle der frühern Philoſophie der Ruhe. Die Stufenfolge der Natur — ſie will ja die Naturphiloſophie darſtellen — entquillt dem ſchöpferiſchen Weſen der Urkraft, und ſo wird Schellling neben Herder und Goethe zum Vorläufer des Darwinismus: »Übergang einer Form oder Art in die andere« wird erwähnt, Beweis dafür ſind die Trümmer untergegangener Geſchöpfe.

Die von der unendlichen Produktivität durchſtrömte Welt iſt ein Organismus: unter Einfluß von Shaftesbury, Kant und Jacobi bildete Schelling die Organismus-Idee ſyſtematiſch aus. Das Weſen des Organismus iſt

die Gestaltung eines Ungestalteten, der Organismus ist reale Einheit, die in sich selbst ruht und innerlich durch sich selbst bestimmt ist, eine Einheit der Kraft. Dadurch verbindet sich diese Idee mit dem Individualitätsbegriff — das Organisieren durch die Produktivität ist auch ein Individualisieren der Materie. In jedem Teil ist das Ganze gegenwärtig — so werden Monismus und Pluralismus, Spinoza und Leibniz vereint.

* * *

Daß diese Anschauungen auf empfängliche Hörer zu wirken vermochten, kann uns nicht wundern. Trotzdem Schelling zunächst keinen guten Vortrag hatte — er kannte noch nicht die Kunst des Anhaltens bei einem Gedanken und sprach daher schnell, als wenn er etwas Unbedeutendes rasch erzählte ⟨Savigny⟩ —, hatte er gewaltigen Zulauf, und von weither kam man, ihn zu hören. Seine überlegene Ruhe und sein kraftvolles Wesen imponierten, die strahlenden Augen hatten etwas Gebietendes. War er auch als Schwabe etwas zu schwerfällig, um ein Held des geistreichen Witzes zu sein, so war er doch schlagfertig und Meister des Wortes. An einem gemütlichen Abend in der Wohnung Schellings zeigte ein Herr einen Schlangenring. Da frug Schelling den jungen Engländer Robinson, ob die Schlange das Symbol der englischen Philosophie sei. »Keineswegs, meinte dieser, der Engländer hält sie für das Symbol der deutschen Philosophie, weil sie jedes Jahr ihre Haut wechselt.« »Ein Beweis, erwiderte Schelling, daß die Engländer nicht tiefer, als auf die Haut blicken.« ⟨Borkowsky: Das alte Jena und seine Universität.⟩

Die Beziehungen zu Goethe gestalteten sich recht gut: der poetisierte Spinozismus der Naturanschauung war beiden gemeinsam — das Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens hatte Goethes Beifall, wenn er auch vom Druck abriet. Schelling besaß zweifellos eine starke poetische Anschauungskraft und Darstellungsgabe — wir haben eine ganze Reihe Dichtungen von ihm [1] und seine Sprache ist oft glänzend dichterisch. Den Plan eines Weltgedichtes, den Goethe ihm übermittelte, vermochte er allerdings nicht auszuführen. Aber sein lebendiger Wirklichkeitssinn und das Großzügige seines Denkens zogen Goethe an, »völlige Vereinigung« wünschte er mit dieser Philosophie. Wir haben eine ganze Reihe zustimmender Worte von Goethe über Schelling, auch aus späterer Zeit. Die »Wahlverwandtschaften« gehen auf eine Schellingsche Anregung zurück und zeigen deutliche Einflüsse der naturmystischen Ideen des Mesmerismus und magnetischen Hypnotismus, wie sie in Schellings Kreise lebhaft diskutiert wurden. Goethe besaß 8 Bücher und Zeitschriftenbände von Schelling und hat sich lebhaft mit einigen davon beschäftigt, wie aus Unterstreichungen und eigenhändigen

[1] Bonaventorus »Nachtwachen« sind allerdings nicht von ihm, sondern von Wetzel.

Verbesserungen hervorgeht. Was ihn von Schelling trennte, hat er klar erkannt; das Überwiegen der Abstraktion und Spekulation stieß ihn immer wieder zurück. Aus demselben Grunde kam es zu keinem warmen Verhältnis zu Schiller, wobei noch die engen Berührungen mit dem Kreise der Romantik hemmend hinzutraten.

Schellings Verhältnis zur Romantik ist ein sehr kompliziertes. Bei den engen persönlichen Berührungen im kleinen Jena, bei dem dauernden Gedankenaustausch ist es ein vergebliches Bemühen, Prioritäten im einzelnen festzustellen — die Dinge lagen gewissermaßen in der Luft, die alle atmeten, jeder sprach in seiner Art die neuen Überzeugungen aus. Die große Lehre vom Erleben des Ewigen in der Welt verband alle diese Männer und Frauen, die an sich das Erwachen einer neuen Zeit fühlten, wenn sie in schwärmendem Enthusiasmus die lieblichen Höhen und Täler um Jena eifrig diskutierend durchstreiften. Am Löbdergraben, dicht beim roten Turm, wohnten die Schlegels, Karoline, die so seltsam die Männer zu leiten verstand, sorgte für die Behaglichkeit. Da war Tieck, der ganze Theaterstücke improvisierend dichtete, da der kleine Gries, der aus seiner Tasso=Übersetzung vorlas, dann der bewegliche Steffens, ein leidenschaftlicher Verehrer Schellings. August Wilhelm Schlegel sprüht von Witz, sein Bruder gibt spitzige Aperçus von sich — da geht es manchmal so bunt her, daß Karolinens würdige Muttet starr vor Staunen aus dem Zimmer geht.

Das war eine Atmosphäre hochgespannter Geistigkeit, eine Tropenatmosphäre, wo Gesundes aufwuchs, aber auch manches Ungesunde ins Kraut schoß — aus dem üppigen Jungholz neuer Ideen hat Schelling mit genialer Kraft einige Hauptformen herausgelöst und ihre wirren Verzweigungen zum »System des transszendentalen Idealismus« mit architektonischer Kunst geordnet. Was er systematisierte, das finden wir in Aphorismen oder einzelnen Gedankenprägungen auch bei Schleichermacher, Fr. Schlegel und Novalis — ein passives Übernehmen hat aber sicher nicht stattgefunden. Die Poeten nutzten die Naturphilosophie dichterisch aus, und Schellings Gedankenentwicklung erhielt einen neuen entscheidenden Anstoß nach der Seite der künstlerischen Interessen.

Das »System des transszendentalen Idealismus« 1800 systematisierte den früheren erkenntnistheoretischen Standpunkt und bringt vor allem dadurch eine Weiterbildung der Ideen, daß Schelling das Urproblem auf dem Wege der Kunst zu lösen versucht. Neben den theoretischen Anschauungen und praktischen Kunstkenntnissen der Schlegels — Schelling hat ein Manuskript August Wilhelms zur Ausarbeitung seiner »Philosophie der Kunst« benutzt — ist Goethes Kunst und Goethes Geistesart Schellings Vorbild gewesen. »Künstlerisches Schaffen und Naturbetrachtung in eins zu schlingen, war Goethe besonders seit Italien etwas Selbstverständliches« (Walzel). Über

die romantiſchen Genoſſen ſchritt er dabei wieder hinaus, indem er in ſeinem Kunſtbegriff und Geniebegriff eine Syntheſe der Anſichten der Sturm- und Drang-Zeit und der Romantik vollzog: ihm iſt das Kunſtwerk Produkt von unbewußter und bewußter Tätigkeit zugleich. Hatte 1795 das ethiſche Streben das Unendliche erreicht, 1799 die theoretiſche Erkenntnis, ſo iſt es jetzt das Kunſtprodukt, in dem eine wirkliche Syntheſe von Endlichem und Unendlichem, von Notwendigkeit und Freiheit erreicht wird. Gegenüber den kulturphiloſophiſchen Schlußabſchnitten des Syſtems, die zum beſten gehören, was Schelling geſchrieben, tritt der Wert der fichtiſierenden Ableitungen zurück. In der Geſchichte entwickelt ſich eine vollkommene Rechtsverfaſſung — aber das iſt ein unendlicher Prozeß! Das ethiſche Handeln erreicht jetzt nach Schellings Idee nicht mehr den höchſten Gipfel — dieſen ſtellt allein die Kunſt dar, die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, das allgemeine Organon der Philoſophie und der Schlußſtein ihres Gewölbes. In der Kunſt brennt gleichſam in ewiger Vereinigung wie in einer Flamme, was in Natur und Geſchichte geſondert iſt, und was im Leben, Handeln und Denken ewig ſich fliehen muß. Bei dieſer äſthetiſchen Weltanſchauung findet die Kontemplation und die künſtleriſche Betätigung die höchſte Bewertung — die ethiſche, ſchaffende Tätigkeit wird vernachläſſigt, die ethiſchen Probleme treten zurück.[1] Da der Kosmos als ein geſchloſſenes Abſolutes erſcheint, an deſſen Struktur eine Arbeit des Menſchen doch nichts ändern kann, ſo verliert dieſe Arbeit ihren Wert, und das äſthetiſche Schauen gewinnt an Bedeutung. Hier zeigen ſich wieder die Verbindungen der Romantik, die in anſchauendem Nacherleben alle Tiefen und Höhen künſtleriſcher Darſtellung zu umfaſſen ſuchte. Schelling konnte, was Fr. Schlegel wollte — er vermochte die neue Anſchauung von dem unendlichen Gehalte des Kunſtwerkes, von der alldurchdringenden Poeſie in ſyſtematiſcher Entwicklung durchzuführen — er war der Syſtematiker der romantiſchen Weltanſchauung.[2]

Durch die Liebe zu Karolinens zarter, frühreifer Tochter Auguſte wurde Schellings perſönliche Verbindung zur Romantik erſt recht innig. Die Verlobung löſte mit rauhem Griff der frühe Tod Auguſtens — am 12. Juli 1800 ſtarb ſie auf einer Reiſe in Bocklet. Schelling hatte ſie nach Brownſcher Methode in den letzten Tagen behandelt — der zuerſt herangezogene Arzt brachte es fertig, Schelling die Schuld an Auguſtens Tod zuzuſchreiben. Ein unerquicklicher Streit mit der Jenenſer Literatur-Zeitung erſtand daraus. Im April 1801 kam Karoline, noch die Gattin A. W. Schlegels, nach Jena zurück, ein inniger Verkehr entſpinnt ſich, und die

[1] Vgl. meine Arbeit: Schellings geiſtige Wandlungen 1800—1810. Leipzig 1906.

[2] Vgl. meinen Aufſatz: Die romantiſche Bewegung in Schellings und Schleiermachers Jugendphiloſophie (Religion und Geiſteskultur, Oktober 1911).

Liebe zur Tochter überträgt sich auf die Mutter: unter Goethes Mithilfe wurde im Mai 1805 Karolinens Ehe geschieden, im Juni traute Schellings Vater das Paar. Karoline fand in Schelling endlich volles Genügen, sein reicher Geist und seine kräftige Körperlichkeit, sein Freisein von kleinlichen Schwächen, wie sie August Wilhelm in seiner Eitelkeit besaß, imponierten ihr, Schelling hat in ihr eine ebenbürtige Gefährtin gefunden, die ihn voll verstand und ihm half, die ihn auch leitete und ihn bewog, seine Werke reifen zu lassen.

Von den zahlreichen großen und kleinen Schriften nach 1800 können wir hier nicht einmal alle Titel nennen — in den Zusätzen zu den neuen Auflagen alter Schriften, in den Artikeln aus der Zeitschrift für spekulative Physik und aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft finden sich Stufen der Weiterentwicklung Schellings, die wir hier nur im Anschluß an die größeren Schriften behandeln können.

Der wichtigste Schritt ist schon 1801 in der »Darstellung meines Systems der Philosophie« getan — der Ausgang von Kant-Fichte ist vergessen, Spinoza hat in Form und Inhalt gesiegt. Nicht nur die Natur ist verselbständigt — der ganze Kosmos mit Einschluß des Geistigen hat sich vom Ich gelöst und erscheint getragen von einem Absoluten — der Dogmatismus ist anstelle des Kritizismus getreten. Das Ich findet jetzt seine Begründung aus der Natur, nicht umgekehrt. In Natur und Geschichte offenbart sich das Unendliche vollkommen, es ist auch selbstverständlich erkennbar — die Ähnlichkeit mit den allerersten Schriften Schellings ist deutlich. Das Absolute erscheint als die kosmische Vergrößerung des Kunstproduktes von 1800, wenn es als Identität von Subjekt und Objekt, von Idealem und Realem geschildert wird — danach erhält diese Anschauung den Namen der Identitätsphilosophie. Diese Identität geht in die Welt ein, in jedem Dinge ist Ideales und Reales vorhanden, aber eine Seite überwiegt. So steht neben der wieder aufgenommenen starren Substanz doch eine Reihe von »Potenzen« oder »Ideen«, die das pluralistische Element — für Schelling so bezeichnend — darstellen. Andrerseits wird die Mannigfaltigkeit des Einzelnen jetzt zum Schein degradiert, ein »absoluter Idealismus« kommt zur Ausbildung, die Vernunft ist Erkenntnismittel, die Anschauung (Einbildungskraft) erfährt tiefste Verachtung. Das Heraustreten des Endlichen aus dem Unendlichen erscheint aber wieder als freie Tat. Im Gespräch «Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge« 1802 wird in einer Synthese von Platon und Spinoza das Hervorgehen des Zeitlichen aus dem Ewigen geschildert. Wahrheit und Schönheit sind hier identisch, Philosophie und Kunst üben denselben Gottesdienst, das Universum erscheint als großes Kunstwerk. Auf diesem Standpunkte sind die berühmten »Vorlesungen über die Methode des akademischen Stu-

diums« 1802 und die Vorträge über »Philoſophie der Kunſt« 1802/03 gehalten.

Schelling hat in vielen Schriften die eigentlich idealiſtiſche Äſthetik ſyſtematiſch ausgeführt, ſo ſchon im Transſzendentalen Idealismus, dann im Bruno, in der »Ferneren Darſtellung aus dem Syſtem der Philoſophie« 1802, im Syſtem der geſamten Philoſophie 1804, dann in der Münchner Rede »Über das Verhältnis der bildenden Künſte zur Natur« 1807. Schelling ſchließt ſich an Baumgarten, Winckelmann, K. Ph. Moritz, Schiller und Goethe an, wenn er — auf Plato und Plotin zurückgreifend — das Schöne als Scheinen der Idee anſieht. Das Weſen der Dinge ſpricht ſich anſchaulich geſtaltet im Kunſtwerk aus, der Künſtler hat die göttliche Kraft, das Weltweſen anſchaulich zu geſtalten. Letzten Endes aber iſt die unmittelbare Urſache aller Kunſt — Gott. So hat die Kunſt kosmiſchen Charakter: die Muſik iſt nichts anderes als der urbildliche Rhythmus der Natur und des Univerſums ſelbſt, die vollkommenen Formen der Plaſtik ſind die objektiv dargeſtellten Urbilder der organiſchen Natur.

Unter mannigfachen Wandlungen, die dem Fortgang von Fichte zu Spinoza im Identitätsſyſtem entſprechen, hat Schelling ſeine Äſthetik ausgebildet,[1] bis er allmählich das Intereſſe an der Kunſt verlor und die Religion ihm zum Organon der Philoſophie wurde. In München hat er ſeine Anſchauungen praktiſch betätigen können, als er an der Verfaſſung der Akademie der bildenden Künſte mitarbeitete. Was in ſeiner Äſthetik neben dem großen Zuge am meiſten erfreut, iſt die feine Beobachtungsgabe und der hochgebildete äſthetiſche Sinn, der ſich in den vielen Einzelbemerkungen und Beiſpielen ausſpricht. So hat ja Schelling als erſter das Fauſt-Fragment mit Begeiſterung begrüßt, ſo faßt er Calderon ſofort auf, und ſpäter gab er treffende Zuſätze zu Wagners Beſchreibung der Ägineten und analyſierte nach dem Muſter Schlegels Langers »Bild vom Zinsgroſchen«. Die Doppelbegabung weltüberfliegender Spekulation und lebhafter Anſchauungskraft tritt auch auf dieſem Gebiete zutage — Goethe hat auch hier ſich mit Schelling berührt, wenn er z. B. in den Sprüchen in Proſa den »edlen Philoſophen« rühmend erwähnt, der die Baukunſt erſtarrte Muſik genannt hat. Die Rede über das Verhältnis der bildenden Künſte zur Natur ſandte er am 7. November 1807 an Frau v. Stein — dagegen hat er den Bruno nicht aufgeſchnitten.

Die Nachwirkung von Schellings Äſthetik iſt eine ſehr lebhafte geweſen, ich weiſe hier nur auf die Beeinfluſſung Hebbels durch Schelling hin, wie ſie Waetzold und Scheunert dargeſtellt haben — ihre Übertreibungen führt Zincke im Euphorion 16 auf das rechte Maß zurück. Auch

[1] Sie ſind von Max Adam (Schellings Kunſtphiloſophie 1907) in vorläufig genügender Weiſe erörtert.

Schiller iſt nicht unberührt geblieben — die Vorrede zur Braut von Meſſina zeigt deutliche Spuren Schellingſcher Einwirkung.

Auch in den genialen »Vorleſungen über die Methode« ſpielt die Kunſt eine große Rolle — gewirkt haben dieſe Vorträge aber vor allem durch die in ihnen enthaltene Geſchichts- und Staatsphiloſophie. In großartigem Schwunge zeigt Schelling die Einheit aller Erkenntniſſe auf, die nur das Abbild des Einen Urbildes ſind — dieſes unverlierbare Ideal der einheitlichen Wiſſenſchaft erläutert er dann an den einzelnen Zweigen. Auf ſeine Anſchauungen vom Chriſtentum und vom Staate hat ſicher Hegel eingewirkt. Aber Schelling ergriff mit gewohntem Weitblick ſofort das Neue und entwarf eine ideale Staatsauffaſſung, die vollſtändig von der Anſicht der Aufklärung abführte, daß der Staat nur ein notwendiges Übel ſei, beſtimmt, ſich ſelbſt überflüſſig zu machen. Mit dieſer poſitiven Wertung hat Schelling beſtimmend auf Adam Müller z. B. gewirkt. W. v. Humboldt, Arndt, Fichte hatten ſich ſelbſt ſchon zu einer idealen Staatsauffaſſung emporgerungen, auch der Nationalgedanke tauchte gelegentlich auf ⟨ſo ſchon bei Herder!⟩. Novalis, Fr. Schlegel, Schleiermacher folgten dieſem Zuge. Aber erſt Schelling hat wieder ſyſtematiſierend eingegriffen und dem Neuen feſte Geſtalt gegeben; ſo kam es durch ihn erſt recht zur Geltung. Er faßt den Staat als ſichtbar gewordene Idee, d. h. er ſtellt ihn jetzt ebenbürtig neben das Kunſtwerk, an die ethiſche Auffaſſung von 1795 gemahnend. So wurde Schelling zum Schöpfer der politiſchen und gleichzeitig der hiſtoriſchen Ideenlehre, die nach ihm eine gewaltige Ausbreitung gewann und in L. v. Ranke z. B. nachgewirkt hat. Durch die Aufnahme der Staats- und Rechtsbildung in die Geſchichtsphiloſophie machte es Schelling möglich, daß in der preußiſchen Reformzeit dieſe Theorie praktiſch wirkſam werden konnte. So ſteht Schelling auch mit den politiſchen Ereigniſſen in Beziehung, obgleich er im Grunde ein unpolitiſcher Geiſt war, der ſich als Süddeutſcher im Gegenſatz zu Fichte und Schleiermacher nicht direkt tätig an dem Kampf gegen die Fremdherrſchaft beteiligte. Im Alter wurde ſein Konſervativismus faſt reaktionär: in einem Brief an ſeinen Schwiegerſohn Waitz 1849 erklärt er, daß Preußen und Öſterreich unter einem Kaiſer, aus der Reihe der Könige genommen, vereinigt werden müßten; im übrigen dürften die Deutſchen kein Volk im engen Sinne der Franzoſen werden, ſie ſeien berufen, ein Volk von Völkern zu ſein und die Menſchheit darzuſtellen. So ſiegt in Schelling der Kosmopolitismus; er hat ja auch in politiſch ſchärferen Köpfen, wie Humboldt und Altenſtein, noch lange mit dem realen Nationalſtaatsgedanken gerungen. Das Schwärmen für Deutſchheit, das Tieck und Wackenroder von der Kunſt aus begonnen und Fr. Schlegel fortſetzte, als er 1803 nach Frankreich ging, hat Schelling nur gelegentlich mitgemacht, wenn er ⟨wohl 1812⟩ den ſchönen

Auffatz über das Wefen deutfcher Wiffenfchaft fchrieb und 1813 die Zeit=fchrift von Deutfchen für Deutfche herausgab.

Schellings Gefchichtsphilofophie (fie ift von Lisco und Mehlis gut be=fchrieben) hat auch als Ganzes ftark gewirkt, fo auf W. v. Humboldt, der mit »unendlichem Vergnügen« Schellings Vorlefungen in Rom las — er fand in ihnen Formeln für das, was er felbft gedacht (E. Spranger) und benutzte fie fchon 1804 in feiner Arbeit Latium und Hellas. Schelling geftaltete Schillers Gedanken über die Epochen der Dichtkunft zu welt=umfpannenden Ideen aus. Dabei ift die Gefchichtsphilofophie nicht in einer beftimmten Schrift erledigt, fondern fie zieht fich durch alle Epochen des Schellingfchen Denkens hindurch, von kunft= und religionsphilofophifchen Gedanken umrankt. Dabei zeigt fich die Begabung für Einzelanfchauung (die »idiographifche« Begabung nach Windelband=Mehlis) an allen Punkten. So erfaßt er z. B. den fundamentalen Unterfchied von Chriftentam und Griechentum, indem er das erftere als hiftorifches Prinzip fchildert. Die menfchlichen Willenshandlungen, befonders die der großen Perfönlichkeiten, find Stoff der Gefchichte — darin zeigt fich Schellings Ariftokratismus, der in Leben und Lehre auch fonft oft deutlich hervortritt. Als Methode empfiehlt Schelling die »hiftorifche Kunft«, die Empirie und Spekulation verbinden foll. »Schellings Bedeutfamkeit für die Gefchichtsphilofophie liegt darin, daß er, wie kein anderer von ihrem Erkenntniswert durch=drungen, fein Beftreben darauf richtet, die als »bloß empirifch« geringge=fchätzte hiftorifche Wiffenfchaft zu einer pofitiven, objektiven Wiffenfchaft zu erheben« (Mehlis). So gibt es denn felbft unter dem Heiligften nichts für ihn, das heiliger wäre als die Gefchichte, diefer große Spiegel des Weltgeiftes, diefes ewige Gedicht des göttlichen Verftandes.

• • •

Der Jenenfer Freundeskreis zerftreute fich in den erften Jahren des neuen Jahrhunderts, deffen Beginn Schelling mit Goethe und Schiller im Weimarer Schloß gefeiert hatte. Die Verhältniffe wurden durch den Streit mit der Literaturzeitung immer unerquicklicher, und fo folgte denn Schelling 1803 recht gerne einem Rufe nach Würzburg. Mit großem Erfolg lehrte er dort — im Winter 1804 hatte er 150 Hörer, unter ihnen Lorenz Oken. Als treue Freunde traten J. J. Wagner, Klein und Windifchmann hervor —, aber auch die Feinde mehrten fich; fo griff F. Berg, der Kirchen=hiftoriker in Würzburg, ihn in feinem Pamphlet »Sextus oder über die abfolute Erkenntnis von Schelling« an, das im Anti=Sextus feine Ent=gegnung fand. Auch mit der Regierung gab es Streit, als die neue Schul=ordnung erfchien — Schelling kam nie aus der Kampfftellung heraus. Aber der Kampf nahm in diefen Jahren auch innerliche Bedeutung an, in=

dem Schelling in ſich den Beruf eines Reformators fühlte, den ethiſch=reli=giöſen Ideen wieder allen Raum in ſeinem Denken ließ und mit aller Energie auf ſeine Zeit einzuwirken verſuchte.

»Kann es fürwahr nicht länger ertragen,
Muß wieder einmal um mich ſchlagen«,

hatte Heinz Widerporſt ausgerufen — oft genug hat Schelling ſeiner Kampfesluſt nachgegeben, öfter vielleicht, als uns heute nötig erſcheint. Aber jene Zeiten dachten anders über literariſche Fehden — da ſchienen alle Mittel erlaubt. Und wir müſſen es Schelling nachſagen, daß er ſtets von ehrlichſter Begeiſterung für die gute Sache durchdrungen war. Er wollte ſeine Zeit innerlich umwandeln; ſo ſchrieb er an Windiſchmann 1805: »Ich reiche Ihnen die Hand zum ewigen Bündnis für das, was unſere gemeinſchaftliche Religion iſt — Darſtellung des Göttlichen in Wiſſen=ſchaft, Leben und Kunſt und Verbreitung der All=Anſchauung und Be=feſtigung derſelben in den Gemütern der Menſchen.« Er hat einſehen ge=lernt, »daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt ſei, um welchen ſich alles bewegt, und an den der Hebel angeſetzt werden muß, der dieſe tote Menſchenmaſſe erſchüttern ſoll«. »Die Zeit iſt gekommen, wo unſere Sache eine größere Öffentlichkeit annehmen muß; wo wir reden müſſen, nicht zum Pöbel, ſondern zum Volk, nicht populär . . . ſondern durchdringend, ergreifend, faßlich wie der Reforma=tor . . .« »Seit vielen Jahren, heißt es 1812, habe ich die anfängliche Be=ſcheidenheit, bloß für Wiſſenſchaft und Schule . . . zu wirken, mehr und mehr aufgegeben und einſehen müſſen, daß die Vorſehung eine Ver=änderung der ganzen Denkart und keinen Teil verſchmäht will. — Pole=mik tut not, aber ganz andere, die mit Blitzen vom Himmel, mit Donnern der Begeiſterung niederwirft, mit ſachtem Wehen eines göttlichen Geiſtes die geſunden Keime belebt!« Mit ſolchem Enthuſiasmus vermochte Schelling begeiſternd auch auf ſeine Hörer zu wirken, und zahlreich ſind aus früher und ſpäter Zeit die Zeugniſſe des tiefen Eindruckes, den ſein Vortrag — Schelling las meiſt, aber ganz frei — hervorgerufen hat. Übelwollende Be=obachter, die ſich ſelbſt in ihrer Eitelkeit wohl verletzt fühlen, ſchildern ihn natürlich anders, ſo z. B. Benjamin Conſtant: bei ihm miſche ſich fran=zöſiſche Geckenhaftigkeit und deutſche Metaphyſtik. »Ein kleiner Mann, hochnäſig, mit kaltem, ſtechendem, unruhigem Blick, geringſchätzigem Lächeln, harter Stimme, dabei wortkarg . . .« Der geiſtreiche Liebhaber der Staël hat wohl Schelling auch nicht ſehr gefallen.

Schelling empfand es als Erlöſung, daß er 1806 nach München als Generalſekretär der Akademie gerufen wurde, als Würzburg an Ferdi=nand v. Toskana kam. Damit verlor er allerdings die Möglichkeit der öffentlichen Lehrtätigkeit, ſtand aber doch im Mittelpunkte des Intereſſes.

So z. B. als er am 12. Oktober 1807 die Festrede zum Namenstage des Königs hielt. »Es ist mehrere Wochen nachher, versichert Karoline, bei Hof und in der Stadt von nichts die Rede gewesen, als von Schellings Rede.«[1] Zum Ärger der Stockbayern rief man protestantische und fremde Gelehrte nach München, so Jacobi, Feuerbach, Thiersch — auf letzteren wurde sogar ein Attentat versucht. Schelling war als halber Landsmann vor Nachstellungen sicher.

Die wichtigste Bekanntschaft der ersten Münchner Zeit ist die mit dem Theologen und Mystiker Franz Baader. Dieser »divinatorische Physiker, einer der herrlichsten Menschen und Köpfe« nach Karoline, der den Teufel manchmal leibhaftig zu sehen glaubte, bestärkte Schelling in seinen religionsphilosophischen Interessen und führte ihn auch zu Jac. Böhme, den ursprünglich schon Tieck für die Romantik entdeckt hatte. So kamen die äußeren Einflüsse dem inneren Prozeß entgegen.

Seit 1804 nämlich, seit der kleinen Schrift »Philosophie und Religion«, traten Kunst und Wissenschaft endgültig hinter Ethik und Religion zurück. Zu der allgemeinen Wendung der Romantik zur Religion hatten Schleiermachers Reden den Anstoß gegeben, denen Novalis mit »Christenheit oder Europa« folgte.[2] Eschenmayer, Schellings Anhänger, hatte in der Broschüre »Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie« 1803 die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Glauben aufgeworfen, die Schelling selbst sich schon gestellt hatte. In der Schrift von 1804 erklärt er nun deutlich, daß das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen nicht rational zu begreifen ist — es ist eine Tatsache. Auch kann dieser Übergang nicht stetig geschehen, sondern bedeutet einen Abfall vom Absoluten — zwischen Welt und Gott klafft ein Riß. Damit tritt das kontemplative Verhalten zur Welt zurück: das Ewige ist nur durch das ideale Streben zu erreichen, die Kluft zwischen Welt und Gott zu überbrücken. »Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.« Rückkehr aller Dinge in Gott ist jetzt der Sinn der Geschichte. Das Mittel für das Versinken der Seele in Gott ist — in echt mystischer Weise schon — die Ablegung der Selbstheit.

Das »System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere«, 1804 für Vorlesungen geschrieben, aber erst aus dem Nachlaß ediert, vertritt in großen Partien noch das Identitätssystem — Schelling nahm ein älteres Manuskript einfach in das neue hinein. Aber die Ver-

[1] Auf Gottlieb Schick hat Schelling durch sie z. B. sehr anregend gewirkt (vgl. Südd. Monatshefte 1911, Heft 9).

[2] Vgl. meine Einleitung zu »Schleiermachers Werken«, Auswahl in vier Bänden, F. Eckardt 1910—12.

legung des geiſtigen Schwerpunktes im Syſtem zeigt ſich darin, daß die ethiſchen Probleme eine ausführliche Diskuſſion erfahren, was bis jetzt nicht geſchehen war. Das Freiheitsproblem war im Transſzendentalen Idealismus erörtert worden — damit Freiheit beſtehen kann, hieß es dort, muß eine neue Ordnung errichtet werden, die ſo offen und unveränderlich iſt, wie die Natur: das iſt die allgemeine Rechtsverfaſſung. Durch dieſes Geſetz muß die Freiheit garantiert und dem Zufall entriſſen werden, ſonſt bleibt ſie eine paraſitiſche Pflanze und wird nur gleich einer verbotenen Frucht genoſſen. Eine Ergänzung dieſer objektiven Ethik bringt das Syſtem von 1804, indem hier dargeſtellt wird, worin die Freiheit in der ſubjektiven Sphäre beſteht. Frei handele ich, wenn die Handlung notwendig aus dem Weſen meiner Seele folgt; dieſes Weſen iſt aber das Göttliche im Menſchen. »Der Menſch iſt nicht für ſich ſelbſt frei, nur das Handeln, das aus Gott ſtammt, iſt frei, wie nur ein gleiches Wiſſen wahr iſt.« In Gegenſatz zu Kants Rigorismus ſtellt ſich Schelling ebenſo wie Schiller, wenn er ſagt: »Ohne die Sittlichkeit unmittelbar als Seligkeit zu genießen, wäre der Menſch nur aus knechtiſcher Unterwerfung unter das Geſetz moraliſch, ohne Liebe, Luſt und Schönheit«. Wir ſollen Gott in uns beleben, dieſen Quell der adäquaten Ideen, den Springpunkt der Identität von Freiheit und Notwendigkeit. »Denn, welchem jener Punkt aufgegangen iſt, geht auch das Glück und die wahre Ruhe auf; ihm wölbt ſich der Himmel als das verklärte Bild der Totalität, oder wie der Polſtern dem Schiffer durch die grundloſe Tiefe, ſo leuchtet ihm die ewige Identität jenes Punktes durch alle Stürme und Abwechslungen des Lebens. Der religiöſe Zug dieſer Ethik zeigt ſich dann gleich wieder in der Anſchauung, daß nicht eigentlich w i r handeln, ſondern eine göttliche Notwendigkeit in uns.

In den »philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit« 1809 und in den Stuttgarter Privatvorleſungen 1810 hat Schelling den neuen Standpunkt vollkommen ausgeführt. Er iſt bezeichnet durch die theiſtiſche Faſſung des Gottesbegriffes (Gott iſt Perſönlichkeit), durch die wieder aufgenommene Philoſophie der Bewegung (Gott iſt Werden, Entwicklung) und durch den Irrationalismus. Dem Menſchen iſt es aufgegeben, zur Offenbarung Gottes in der Welt mitzuwirken, der Menſch iſt für Gott notwendig — Meiſter Eckehart und die Theologia deutſch hatten dieſe Lehre ſchon vertreten. Von der äſthetiſchen Weltanſchauung hat ſich Schelling für immer entfernt. Ich halte dieſe Stufe der Schellingſchen Lehre für ſehr bedeutſam und habe ſie bereits mehrfach dargeſtellt,[1] daher kann ich mich hier wohl kurz faſſen.

[1] Vgl. »Schellings geiſtige Wandlungen«, Hinauf zum Idealismus und »Die Entwickelung des Gottesbegriffes bei Schelling« (Zeitſchr. f. Philoſophie 1908).

»Gott iſt nicht ein Gott der Toten, ſondern der Lebendigen.« Daher gibt es kein totes Ruhen der Dinge in Gott, ſondern der Begriff des Werdens iſt der einzige der Natur der Dinge angemeſſene. In Gott können ſie aber nicht werden, denn ſie ſind toto genere von ihm verſchieden, ſo gehen ſie aus dem hervor, was in Gott nicht er ſelbſt iſt, dies iſt der Grund ſeiner Exiſtenz. »Wollen wir uns dieſes Weſen menſchlich näher bringen, ſo können wir ſagen: es ſei die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären.« Gott ſelbſt iſt eigentlich nur Wille. »Es gibt in der letzten und höchſten Inſtanz gar kein anderes Sein als Wollen.« Daß etwas wirklich exiſtiert, liegt nicht am Denken, ſondern an dem unbewußten Willen, dem Willen in dem Willen. »Dieſes iſt an den Dingen die unvergeßliche Baſis der Realität, der nie aufgehende Reſt, das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt«.

* * *

Als die bedeutſamen Unterſuchungen eben beendet waren, da traf Schelling der ſchwerſte Schlag — Karoline wurde ihm plötzlich am 7. September 1809 auf einer Reiſe entriſſen. Schelling war aufs tiefſte erſchüttert — in ergreifenden Briefen hat er ſeinen Schmerz bekundet, die Freunde, namentlich die Familie Gotter, nahm aufrichtigſten Anteil. Mit Pauline Gotter verband ihn eine immer innigere Freundſchaft, aus der eine neue Liebe erblühte. Dieſe Tochter von Goethes Freunde, ſelbſt mit dem Dichter befreundet, war 14 Jahre jünger als Schelling, hochgebildet und lebhaften Geiſtes. Pfingſten 1812 kam es zur Verlobung, der in kurzem die Hochzeit folgte. Bei allem warmen Gefühl hatte Schelling es doch für nötig befunden, ſeinen Freund Marcus als ärztlichen Berater mit auf die Brautſchau zu nehmen. »Sie iſt zart und von leicht ſtörbarer Geſundheit, aber durchaus frei von allen weiblichen Kränklichkeiten, hat geſunde Säfte, gute Farbe und eine unauslöſchliche, durch nichts zu ſtörende Heiterkeit«, ſo berichtet er an ſeinen Bruder Karl. Die Ehe wurde eine durchaus glückliche, wenn auch Pauline die geiſtige Gemeinſchaft mit ihrem Gatten nicht aufrecht erhalten konnte, wie Karoline ſie gehabt. 3 Söhne und 3 Töchter füllten das Haus, die mit inniger Liebe und Verehrung zu dam Vater aufblickten. Schelling lebte in herzlicher Teilnahme an allen lieblichen Kleinigkeiten des täglichen Lebens ganz mit ſeiner Familie — rührend zart klingt ein Brief z. B., den er nach der Geburt ſeines älteſten Sohnes an ſeine Schwiegermutter richtete.[1] Mit ſeinen Kindern ſcherzte er harmlos, und ebenſo freute er ſich ſpäter an ſeinen Enkeln — ſein letzter Brief 1854 iſt an ſie gerichtet.

[1] Noch unveröffentlicht.

Als das neue Heim noch nicht gegründet war, begann ſchon wieder der Kampf. 1811 veröffentlichte Jacobi ſeine »Schrift von den göttlichen Dingen«, in der er Schelling angriff, und ihn des Atheismus zieh. Darauf entgegnete Schelling in ſeinem »Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen« mit »göttlicher Grobheit«; Jacobis Angriff war auch durchaus nicht offen und ehrlich erfolgt, Schellings Worte wurden ungenau angeführt, die Freiheitslehre wurde nicht genannt. Der Streit zwiſchen dem alten, verdienten, aber etwas redſelig gewordenen Herrn und dem leicht, allzuleicht gereizten ſelbſtbewußten Jüngeren iſt nicht ſehr erfreulich, abgeſehen davon, daß Schellings Schrift ein Meiſterwerk von Witz und Ironie iſt. Sie fiel »wie eine Bombe« in die Stadt und machte großes Aufſehen. An dieſen raſſelnden Kampf ſchloß ſich ein kleines Scharmützel mit Eſchenmayer in der »Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche« — Schelling wollte ihn, wie K. Fiſcher ſagt, als Nachtiſch verzehren, nachdem er mit Jacobi die große Mahlzeit gehalten. So ging die Zeit — und kein großes neues Werk entſtand.

Seit Karolinens Tod hat Schelling ⟨bis auf die kleine Akademieſchrift »über die Gottheiten von Samothrake«⟩ kein Buch mehr erſcheinen laſſen; er konnte ſich nicht entſchließen, die ihm unendlich ſchwierig und wichtig erſcheinende Theoſophie herauszugeben, er genügte ſich ſelbſt nicht. Auch die Stimmung des Publikums ihm gegenüber war nicht mehr ſo erwartungsvoll wie einſt — es fehlte Schelling auch lange Jahre an der ihm innerlich notwendigen öffentlichen Lehrtätigkeit[1] — und ſo iſt die Altersphiloſophie erſt aus dem Nachlaß erſchienen. 1812 kündigte er eine Schrift »Die Weltalter an, dann Anfang der 20er Jahre die Philoſophie der Mythologie, die 1826 im Meßkatalog ſtand — es erſchien nichts.

Bei dieſer ſtockenden Produktion empfand er den Mangel des Kathedervortrages beſonders ſchwer — um ſich die öffentliche Wirkſamkeit zu ermöglichen, ging Schelling 1820 nach Erlangen, wo er auf dem Katheder gaſtierte. Sein Kommen erregte größtes Aufſehen, faſt die ganze Univerſität drängte ſich in ſeine Vorträge. Er las vor allem Einleitung in die Philoſophie, Geſchichte der neuern Philoſophie und Philoſophie der Mythologie. Sein großer Erfolg befriedigte den Denker, Freunde umgaben ihn, und ſo verlebte er ſieben ruhige Jahre, die nur von einer gefährlichen Erkrankung Paulinens unterbrochen wurden. Unter ſeinen begeiſterten Verehrern waren Männer wie Puchta und Platen, deſſen Verhältnis zu Schelling jetzt R. Schlöſſer eingehend behandelt hat. Platens eindrucksvolle Schilderungen von Schellings Vorträgen und ſeine Sonette ſind bekannt. Puchta widmete ſpäter ſein Gedicht »Zeiten und Dinge« dem verehrten Meiſter:

[1] Vgl. den unten zitierten Brief an Hermann v. Schelling.

»Dir danke ich, was in mir lebt und flammt,
Der echten Glut begeistert helle Funken;
Aus deines Hauptes Glorie gestammt,
In meine Brust sind sie hineingesunken.«

Trotz allem aber wurde Schelling nicht recht heimisch auf dem Katheder — es fehlte die Pflicht, er kam sich vor wie einer, der sich produzieren will und etwa ein Konzert gibt. Als König Ludwig auf den Thron kam, wurde sofort die Universität von Landshut nach München verlegt und durch Berufungen bedeutender Geister restauriert: Oken, Schubert, Puchta, Döllinger, J. Stahl, Görres kamen und wirkten neben Baader und Thiersch. Schelling wurde — trotz der feindlichen Gegenarbeit von Salat — Generalkonservator der wissenschaftlichen Sammlungen und Vorstand der Akademie. Da er auch die neue Schulordnung mit zu beraten hatte, kam er in ausgedehnte öffentliche Wirksamkeit hinein. Als Leiter der Akademie hatte er zweimal im Jahre in ihr die Rede zu halten: 21 solcher Reden stehen in den Sämtlichen Werken. Er gedachte dabei Schleiermachers und Platens bei ihrem Tode, er sprach tief ergreifende Worte nach Goethes Tod (Beilage zur Münchner Allg. Zeitung, 4. April), er hob die Bedeutsamkeit von Faradays Entdeckungen hervor. Seine Vorlesungen, zu denen er gelegentlich unter Vorantritt zweier Pedelle mit Armleuchtern erschien (Hebbel), wurden wieder überlaufen, er gewann großen Einfluß auf die Studenten, der sich bewährte, als er in einer äußerst wirksamen Ansprache am 29. Dezember 1853 die Studierenden, die unter dem Druck des Klerikalismus revoltierten, zur Ruhe veranlaßte. Vom Katheder herab kämpfte er — wie schon früher — gegen den Jugendfreund Hegel, der in der Vorrede zur Phänomenologie seine Selbständigkeit betont hatte. Schelling publizierte nach Hegels Tod seine Polemik in der Vorrede zu Victor Cousins Schrift über französische und deutsche Philosophie. Er hielt hierbei, wie auch in anderen Fällen, Persönliches und Sachliches nicht auseinander und äußerte oft den Verdacht, Hegel und seine Schüler hätten ihm seine Ideen unrechtmäßig gestohlen. Schellings Empfindlichkeit in diesem Punkte ist allzugroß.

Trotzdem König Ludwig den Philosophen dauernd auszeichnete und ihm 1835 den philosophischen Unterricht beim Kronprinzen Maximilian übertrug, fühlte sich Schelling allmählich immer weniger wohl in München, da die reaktionäre und strengklerikale Strömung unter Abel immer mehr durchdrang. Der preußische Kronprinz, von Bunsen und A. v. Humboldt unterstützt, plante nach Hegels Tode schon eine Berufung Schellings nach Berlin (1834) — an Altensteins ablehnendem Bericht, einer »shakespeareschen Hexensuppe«, scheiterte der Versuch. Aber als Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestieg, wurde die Sache sofort aufgenommen und nach längeren

Verhandlungen (Max Lenz hat ſie jetzt im 3. Bande der Berliner Univerſitätsgeſchichte aus den Akten dargeſtellt) kam Schelling unter den ehrenvollſten Bedingungen nach Berlin (im Herbſt 1841), um »die Drachenſaat des Hegelianismus« auszurotten. Er erhielt 8000 Tlr. (inkluſive Reiſeentſchädigung), war von allen amtlichen Verpflichtungen frei und nur dem Kultusminiſterium untergeben. Nachdem noch Kronprinz Maximilian in einem herzlichen Schreiben aus Athen ſeinen innig verehrten Lehrer gebeten hatte, doch zu bleiben, wurde Schelling in entgegenkommendſter Weiſe an Preußen abgetreten. Auf die Nachricht davon begrüßte Friedrich Wilhelm IV. den Philoſophen am 31. Oktober 1842: »Ich teile nicht Ihre Beſorgnis über den Erfolg der Dienſte, zu welchen Ich Sie berufen habe, ſondern vertraue der lebendigen Kraft des Geiſtes, der in und aus Ihnen wirkt und ſchafft, wie Sie vertrauen mögen Meinem von allen Erfolgen unabhängigen Wohlwollen.« (Akten des königl. Zivilkabinetts).

Mit größter Spannung erwartete man den greiſen Philoſophen, die Zeitungen erhitzten ſich in eifrigem Für und Wider. Bei dem Feſteſſen im Odeum warf er den Hegelianern den Fehdehandſchuh hin, in der erſten Vorleſung am 15. November 1841 trat er kraftvoll wie in ſeiner Jugend auf: »Weil ich ein Deutſcher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutſchlands in meinem Herzen getragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutſchen iſt in der Wiſſenſchaft.« Jedes Wort von ihm erregte Aufſehen, war es als Dank für einen Fackelzug geſprochen oder in der Vorleſung — und ſo erlebte hier Schelling noch einmal eine Glanzperiode ſeines Wirkens.

* * *

Was hatte er denn nun ſo Gewaltiges der Welt zu ſagen? Er ſprach davon wie von etwas Überwältigendem, das die ganze Zeit in Revolution bringen mußte. Wir wollen die neue Lehre, die in der erſten Münchener Zeit ſchon in Bildung begriffen war, in einem Zuge vorführen, trotzdem auch hier Wandlungen ſtattgefunden haben. In dem ſchönen Geſpräch »Clara, oder Zuſammenhang der Natur mit der Geiſterwelt«, das wohl ſchon gleich nach Karolinens Tode begonnen wurde, dann in dem erſten und einzigen Buche der »Weltalter« (1861 aus dem Nachlaß erſchienen) und ihrer Beilage, den »Gottheiten von Samothrake« 1815 ſtellte Schelling ſeine neue Philoſophie dar. Die Vorleſungen über den »philoſophiſchen Empirismus« enthalten eigentlich die klarſte Darlegung der Grundſätze; die weitſchweifige Philoſophie der Mythologie und Offenbarung, ſeines ſpäteren Lebens Hochgewinn, führt die Prinzipien an dem Stoffe der Religionsentwicklung durch. In dieſen letzten Werken, vor deren Vollendung der Tod dem 79jährigen Greiſe die Feder aus der Hand nahm, an denen er

unablässig weit über ein Menschenalter gearbeitet hatte, findet sich eine Unmenge phantastischer Ideen, die sich an dem unkritisch aufgenommenen Stoffe emporranken — das macht es begreiflich, daß diese Werke keine Begeisterung weckten, als sie endlich, von des treuen Sohnes Hand ediert, in den 60er Jahren ans Licht traten. Die Zeit hatte den Sinn dafür verloren. Unbekümmert um die neu aufblühenden historischen Geisteswissenschaften war Schelling seinen Weg gegangen, unfähig den Geist des Neuen aufzunehmen und sich ihm anzupassen. Ein anonymer Artikel der »Grenzboten« vom Jahre 1843, der Schelling und Goethe vergleicht, schildert trefflich die Wandlung: »Tritt Schelling endlich, nach dreißigjährigem Bedenken, an das Tageslicht, so scheint ein ganzer Zeitraum unterdessen in ihm abgerollt zu sein; er denkt eine andere Gedankenweise; er redet eine andere Sprache, die Sprache des Geistes, der den Mund auftut, um das Tun und Treiben der Spätergekommenen zu züchtigen. Doch soll er den Folgen der langen Abgeschiedenheit nicht entgehen; er kann nicht mehr die Saiten anschlagen, in welche vor 40 Jahren das Herz des Zeitalters einstimmte; er sendet uns priesterliche Worte eines Anachoreten, voll weisen Tiefsinns, aber ohne Gegenwart, ohne Anklang und Erschütterung.«

Auch für den heutigen Historiker sind die 4 dicken Bände der II. Abteilung von Schellings sämtlichen Werken eine ziemlich harte Nuß — aber das Verständnis wird wesentlich durch die anderen genannten Schriften erleichtert. Wenn man den Kern von der Schale trennt, so findet man als Grundlage der positiven Philosophie eine großzügige, kosmische Metaphysik, die mit der E. v. Hartmanns große Ähnlichkeit hat[1] und über die sich heute noch sehr wohl reden läßt. Nur täuscht sich Schelling darin, wenn er diese Religionsmetaphysik als strenge, wissenschaftliche Philosophie auffaßt. Tatsächlich ist sie ein mystisch-poetischer Abschluß eines Weltbildes, denn über diese letzten Dinge läßt sich immer nur symbolisch reden. Wenn sich Schelling am Ende seines Lebens dem positiven Christentum sehr näherte, so sehr, daß er in seinem »Testament« (Berliner Morgen-Zeitung 1854, von einem kathol. Geistlichen mitgeteilt) sämtliche orthodoxe Glaubensartikel bejahte, so wird das Befremdende dieser Tatsache gemildert, wenn man etwa an Rembrandt an Dürer, Bach, an Goethe oder an R. Wagner denkt, bei denen sich der letzte und höchste Gedanke der Menschheit, der Erlösungsgedanke, auch wie von selbst in die christliche Symbolik kleidete.

Als Ganzes betrachtet ist die positive Philosophie der letzte, fast übermenschliche Aufschwung einer großen Seele, die rein gegebene Welttatsache zu begreifen, ihre Faktizität durch Vernunft zu durchschauen und dadurch

[1] Vgl. mein Buch: »E. v. Hartmann« (Frommanns Klassiker der Philosophie XX).

als bloßes Faktum aufzuheben — wenn das gelingt, dann iſt der Menſch intellektuell von der Welt »erlöſt«, denn er verſteht ihre Notwendigkeit und kann ſie nicht mehr als Druck empfinden. Daß Schelling ſich über das Mißlingen dieſes Verſuches, der ja doch wieder ein Rationaliſieren des Irrationalen iſt, auch am Ende ſeiner Entwicklung täuſchte, darin liegt die Tragik dieſes Ringens mit dem Unergreiflichen. Das alte Problem iſt es jetzt wieder: wie iſt die Endlichkeit entſtanden? Warum iſt ſie überhaupt? Schelling verſucht, durch immer weitere Zurückſchiebung des Urſprungs dieſen begreiflicher zu machen — er ſchiebt die Weltſchöpfung nicht nur in die Gottheit hinein, er ſchiebt ſie eigentlich noch hinter die Gottheit zurück! Das ändert aber nichts an der rationalen Unbegreiflichkeit des Weltanfanges — und ſo muß Schelling ſchließlich doch dabei bleiben, die Weltentſtehung als Urzufall oder als freien Entſchluß Gottes anzuſehen, was ja auf dasſelbe herauskommt und ein Gegenſtand des Glaubens bleibt.

Der von Jugend an erfaßte Entwicklungsgedanke findet in der Altersphiloſophie ſeine vollſte Ausgeſtaltung. Durch ihn ſucht Schelling wieder Einheit und Vielheit feſtzuhalten und hier in der Allheit zu vereinen. Wie in der Myſtik führt auch bei ihm der Weg Gottes von dem Einen durch die Welt zur neuen, erfüllten Einheit — der deus implicitus entfaltet ſich in der Welt, aus dem Vater entſteht der Sohn. Aber wie kam es, daß die vor der Welt in der »Vergangenheit« ruhende Einheit dieſe Welt der Mannigfaltigkeit aus ſich entließ? In dem Weſen Gottes iſt eine Zwieſpältigkeit geſetzt — ſo ſchließt Schelling nach der Analogie des Menſchen, ein ewiger Widerſtreit zweier Kräfte, zweier Willen herrſcht in ihm, des Willens zur Selbſtheit (die Perſönlichkeit) und des Willens zur Hingebung (die Göttlichkeit). Dieſer Widerſpruch iſt der Quell alles Lebens: »Alles Leben muß durchs Feuer des Widerſpruchs gehen, Widerſpruch iſt des Lebens Triebwerk und Innerſtes«. Den Widerſpruch in Gott beſchreibt Schelling mit verſchiedenen Begriffen, das Weſentliche iſt, daß er im Gegenſatz zu dem früheren Intellektualismus jetzt ausführt: aus dem Ideellen allein iſt die Welt nicht zu begreifen! Alle bisherige Philoſophie habe dieſe Annahme gemacht: er endlich bringe die neue Epoche, indem er ein Realprinzip neben das Idealprinzip ſtelle. Das »Daß« der Dinge hat noch keine Philoſophie erklärt, Schelling verſucht es, indem er der Idee den Willen entgegenſetzt, der die wirkliche Exiſtenz der Dinge erſt begründet. Daher nennt er ſeine Weltanſchauung »poſitive« Philoſophie — ſie ergänzt ſeine frühere negative, die das Was und Wie der Welt dargeſtellt hat. Der von Anfang an in Schelling lebende Drang zum Realen findet hier ſeine größte metaphyſiſche Rechtfertigung: nicht nur, daß er in der Erkenntnistheorie einen trans=

ſzendentalen Realismus erſtrebt, er begründet das Reale durch ein inner=göttliches Prinzip. Dieſer Wille iſt ein »Urdrang zum Sein«, ein dunkler Trieb — wir hören Schopenhauer. Er reißt ſich von der Idee los, damit iſt Gott zerriſſen, es entſteht die mannigfaltige Welt und das menſchliche Bewußtſein, das in Mythen und Sagen die Erinnerung an den trans=ſzendenten Sündenfall bewahrt. So iſt auch hier noch der Menſch der eigentliche Schöpfer der Endlichkeit, wie bei Fichte: aber wie anders iſt der Sinn der Behauptung jetzt!

Nach dem Abfall der Endlichkeit verläßt Gott aber nicht die Welt, ſondern er wirkt in ihr als Trieb, der ſie der endlichen Erlöſung in das Eine entgegenführt. Der Wille der Egoität und der göttliche Wille ringen miteinander, ſtufenweiſe wird das ſelbſtiſche Prinzip überwunden — aber immer wieder kann es ſich befreien und die Entwicklung zur Gottſeligkeit aufhalten. So ſieht Schelling in der Welt einen alldurch=dringenden Kampf — auch bei ihm iſt der Krieg König und Vater aller Dinge. Abſtrahiert man von dem phantaſtiſchen ſcholaſtiſchen Beiwerk, ſo erhält man aus Schellings Schriften ein eindrucksvolles Bild des großen Weltendramas. Schellings Sprache hat an vielen Stellen ihre jugend=liche Friſche und Anſchaulichkeit behalten, und ſo entſchädigen — wie bei Herder — oft glänzende Stellen wirklichen Tiefſinnes für ſo manche Wüſtenei.

Die Entwicklung innerhalb der Welt wird bei Schelling in einer reli=giöſen Kulturphiloſophie geſchildert. Zwar werden auch Wiſſenſchaft und Kunſt als Wege zu Gott hin noch gewertet, aber das Hauptgewicht legt er auf die Religionsentwicklung. Nur durch den Menſchen kann die Gott=heit ihr Ziel und ihre Ruhe finden, daher iſt der Gottheit ſo unendlich viel am Menſchen gelegen, daß ſie in dauernder Beziehung zu ihm bleibt. »Gott kann von dem Menſchen nicht laſſen, denn der Menſch iſt das Band der göttlichen Einheit«.

Die Kulturgeſchichte wird als objektive Phänomenologie des religiöſen Bewußtſeins geſchrieben: Die Mythologien und Offenbarungsreligionen ſind nicht nur Schöpfungen des ſich entwickelnden Menſchengeiſtes, ſondern ſind objektive Stufen der göttlichen Entwicklung, ſind Theogonien. In fort=ſchreitender Potenzierung ſtrebt Gott dem Ende zu, in den Mythologien wirkt Gott in ſeiner natürlichen Potenz, in den Offenbarungsreligionen als Perſönlichkeit. So durchläuft das religiöſe Bewußtſein die Stufen der Gottesentwicklung, bis es im Chriſtentum die Höhe erreicht. Jetzt kommt der Menſch zum Selbſtbewußtſein und Gottesbewußtſein: er erkennt in dem ſchöpferiſchen Urgrund Gott=Vater, der ſich in der endlichen Welt als Gott=Sohn offenbart, der als Liebe wirkt, und am Ende der Ent=wicklung ſteht Gott=Geiſt, als Ziel des Prozeſſes, als erfüllte Einheit. Ein

neuer Abfall von Gott ist nach diesem Prozesse unmöglich — damit stellt sich Schelling zu E. v. Hartmann in Gegensatz.

Einen Leidensweg hat der Sohn in der Welt zu wandeln — Schellings früherer Optimismus ist zum Pessimismus geworden. »Es ist ein Schmerzensweg, den jenes Wesen . . . auf seinem Hindurchgehen durch die Natur zurücklegt, davon zeugt der Zug der Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Tiere liegt. Schmerz ist etwas Allgemeines und Notwendiges im Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit . . . Wir werden uns nicht scheuen, auch das Urwesen, so wie es die Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit. Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennen lernen; dies ist ohne Leiden unmöglich.« Aber Schelling ergänzt — wie Hartmann — diesen Pessimismus durch einen evolutionistischen Optimismus: »Was sind diese Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der große Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu sich zurückbringt, zu überschütten die Absicht hat.«

Auf diesem Fundament großzügiger Metaphysik und Kulturphilosophie erhebt sich das Labyrinth der Schellingschen Gnosis, in der Mystik und Scholastik (die einander historisch nahe stehen) zu undurchdringlichem Gewirr vereint sind. Die Einflüsse Creuzers begegnen denen von Aristoteles, mit dem sich Schelling in Berlin viel beschäftigte. Wir können diese Dinge aus Schellings Entwicklung begreifen und aufklären, aber nicht in dieser Kürze hier behandeln. Gewirkt hat Schelling z. B. auf Max Müller damit.

Schelling hat sein Grundproblem bis in die letzten Konsequenzen verfolgt. In der Synthese von Einheit und Vielheit in der Allheit, in der Dreieinigkeit, in der Aufhebung von Vater und Sohn im heiligen Geist, schien ihm die Weltentwicklung begriffen. Realismus und Idealismus kamen in den Prinzipien Wille und Idee zu ihrem Recht. Aber die Welttatsache — bleibt Tatsache, trotz aller Weltenstehungskonstruktion. Anerkennen müssen wir sie — aber ihre Notwendigkeit zu erkennen ist uns versagt. Aus diesem Gefühl für den Schmerz des Daseins — seit Karolinens Tod empfand Schelling ihn — schrieb er das Wort: »Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?« Um die erdrückende Last dieser Frage von sich abzuwälzen, schuf Schelling seine Religionsphilosophie, seine Theosophie. Wahrlich, ein großes Ziel! Daß er es nicht erreicht, wer will es ihm verdenken? Es war der unerschütterliche Glaube an die Macht des Menschengeistes, von Jugend an in Schelling lebendig, der ihm die wissenschaftliche Unlösbarkeit der Urfrage verdeckte. In der Kunst findet der Mensch für kurze Zeiten Erlösung, in der Liebe und in der Religion nur

die dauernde Erhebung in der Endlichkeit über die Endlichkeit.[1] Tatſächlich hat auch Schelling ſie darin gefunden!

* * *

Schelling hatte alſo etwas zu ſagen — aber man verſtand ihn nicht mehr, man hatte das Ohr nicht, um hinter allem Beiwerk das Weſentliche zu erfaſſen. Um 1800 war die Hörerſchaft von Enthuſiasmus für das Neue beſeelt — jetzt erlahmte ſie bei der Schwierigkeit und Dunkelheit der Schellingſchen Orakelſprüche. Nach der anfänglichen Überfüllung — durch die Fenſter ſtieg man hinein — flaute der Beſuch der Vorleſungen ab; die beſten der neuen Generation, ein Jac. Burckhardt etwa, liefen enttäuſcht aus den Vorträgen davon. Im Sommer 1844 hatten ſich noch 70 Hörer gemeldet, im Winter 1844/45 nur 29. So ſah ihn dieſes Semeſter das letzte Mal auf dem Katheder — Schelling brach ſeine Vorleſungen ab, wozu er nach den Abmachungen das Recht hatte.

Das Ausbleiben der Hörer lag nicht zum wenigſten an der eifrigen Gegenarbeit der Hegelianer und anderer Feinde. Zunächſt hielt ſie Schellings impoſantes Auftreten, unterſtützt von dem Wohlwollen der Regierung, in Bann. Schelling fühlte ſich bald heimiſch in Berlin, und ſeine Wohnung unter den Linden wurde von den meiſten hervorragenden Geiſtern beſucht. Im perſönlichen Verkehr und auf dem Katheder blieb Schelling der alte Schwabe: er ſchimpfte auf alles, was in Berlin exiſtierte, er konnte »unendlich grob« ſein (Helfferich). Der imponierende Löwenzug um den Mund — auf Stielers Altersbilde ſehr deutlich — brachte ſein Inneres anſchaulich zur Wirkung. Aber auf die Dauer ließen ſich die Gegner nicht ſchrecken, ihre Rotte mehrte ſich. Neben Männern, denen es wirklich auf die Wahrheit ankam, wie Michelet, Marheineke, Roſenkranz, Frauenſtädt, ſtanden nichtswürdige Pamphletiſten wie Kapp, Salat. Solchen Leuten gegenüber konnte Schelling ruhig ſchweigen. Er konnte das aber nicht dem Satanas und Erbfeind ſeiner Philoſophie gegenüber — Paulus. Dieſer hatte ſich — wie ſo mancher andere — Nachſchriften von Schellings Vorleſungen über Philoſophie der Offenbarung beſorgt und veröffentlichte jetzt ihren Hauptteil in der faſt 800 Seiten ſtarken Schrift »Die endlich offenbar gewordene poſitive Philoſophie der Offenbarung — — « 1843. Durch den alten Haß aus der Würzburger Zeit geſtachelt, verſah er Schellings Worte mit Anmerkungen und widerlegenden Abhandlungen, wobei er den Gegner nach der Mode der Zeit nicht gerade mit Glaçéhandſchuhen anfaßte. Immerhin ſteht der Ton des Buches weit über dem Kappſchen Machwerk etwa. Aber Schelling ſchwieg nicht dazu, weil er einen Raub

[1] Vgl. dazu meinen »Grundriß einer Philoſophie des Schaffens als Kulturphiloſophie« (Göſchen 1911).

geistigen Eigentumes in dem Nachdruck erblickte. Mit tiefer Empörung muß er es empfunden haben, daß seine religiöse Weltanschauung, an der er mit solcher Hingebung gearbeitet und die seine ganze Seele erfüllte, in dieser Weise profaniert und öffentlich dem billigen Spott des urteilslosen Publikums preisgegeben wurde! Was sollte er tun? Er schlug einen Weg ein, der vielleicht nicht der wirksamste war, der aber den Zweck haben sollte, den Gegner zude gradieren: er verklagte ihn in Berlin auf Nachdruck, nachdem Darmstadt ihn mit der Klage abgewiesen hatte. So behandelte er den Angreifer nicht als wissenschaftlichen Gegner, sondern als einen, der das Gesetz vertletzt hatte — und ein moralisches Recht hatte Schelling dazu zweifellos. Trotzdem bleibt es ein unerfreulicher Anblick, den dieser Rechtshandel zwischen dem fast 70jährigen Kläger und dem 82jährigen Angeklagten bietet. Mit Hilfe der Regierung suchte Schelling für sich Stimmung zu machen, Publikum und Richter aber traten auf die Seite von Paulus — nach zwei Jahren wurde dieser freigesprochen, weil er — wie er selbst schon in der »Vorläufigen Appellation an das wahrheitswollende Publikum« erklärt hatte — den Text Schellings mit viermal so vielen Bemerkungen durchsetzt hatte. Schellings Text blieb es aber trotzdem![1]

Das Ende des Prozesses fällt mit dem Ende der Vorlesungen zusammen[2] — es ist auch daraus verständlich, daß Schelling keine Lust verspürte, in seinem Alter sich weiter derartigen Attacken auszusetzen. Unablässig an der Vollendung seiner Lehre arbeitend, die eine uneinnehmbare Burg für die Philosophie errichten sollte, zog er sich in sein Heim zurück, seinen Freunden und seiner Familie lebend. Die innige Verehrung des Kronprinzen und Königs Maximilians II. von Bayern verklärte seine späteren Jahre. Auch Metternich trat ihm im Sommer 1843 in Karlsbad sehr freundlich entgegen.

Die Stimmung seiner letzten Jahre mögen 2 Briefstellen aus einem unedierten Schreiben an den jüngsten Sohn Hermann, den späteren Justizminister († 10. Nov. 1908) vom 14. Febr. 1853 veranschaulichen: »Die Vollendung meiner Arbeit verzögert sich, weil ich so allein bin, und wenn Gott heute oder morgen mich abruft, so bleibt alles in einem Zustande der Verwirrung und Unvollendung zurück, daß es für die Welt so gut als verloren ist. Ich bedürfte eines vertrauten Geistes und Herzens, in das ich alles niederlegen könnte, was mir vielleicht nicht mehr aufs Papier zu bringen vergönnt ist — den Fortschritt und das Endziel meiner Arbeit. Nie habe ich so gar wenig an mich selbst gedacht, daß ich nicht Dich mir

[1] Eine genaue Darstellung des Sachverhaltes nach Akten und Briefen, die auch die Schilderung von Max Lenz berichtigen wird, werde ich an anderer Stelle geben.

[2] Allerdings hat Schelling schon vor der Entscheidung dem Minister seinen Wunsch, mit Lesen aufzuhören, ausgesprochen.

vorbehalten habe zum Gehilfen und Teilnehmer meiner Arbeit, wobei auch Du vielleicht glücklicher als in der jetzigen Bestimmung Dich gefühlt und ein erwünschter Ausgang nicht gefehlt hätte! Wie wär' es, wenn ich jetzt noch Dich veranlaßte, auf 1—2 Jahre Urlaub zu nehmen und während dieser Zeit mir beizustehen? . . . Ich bin, Gott sei Dank, so gestellt, daß ich Dich vollständig entschädigen könnte, und so lang dies dauerte, an persönlichem Einkommen Dir nichts abgehen sollte. Möglich sogar, daß Dein fernerer Lebensgang dadurch eine andere, Dir mehr zusagende Wendung nähme, wiewohl ich das nicht gerade wünsche, auch darum, weil unter Umständen und in Zuständen wie die jetzigen, Männer Deines Sinnes und Geistes dem Gemeinwesen höchst nötig sind und nach Umständen zum Heil und zur Rettung dienen können. Überlege nun, was ich Dir hier geschrieben, jedoch ganz unparteilich in dem Sinn, daß Du Dich nicht fragst, was Du gern mir zu Gefallen tun möchtest, sondern was Du Dir selbst gemäß und für Dich erwünscht halten kannst.

Ein Vorschlag oder Antrag ist es nicht, den ich Dir mache, es ist nur ein Gedanke, wie er einem Menschen wohl in der Not kommt, wie mir auch ein anderer gekommen ist, da ich bemerkte, wie sehr es dem, was ich so für mich geschrieben, häufig an Schwung fehlt. Ich habe mich so früh an öffentlichen Vortrag gewöhnt, daß z. B. schon die Vorlesungen, die ich für den Vortrag in der Akademie der Wissenschaften schreibe, besser abgefaßt sind, als was ich für den Druck arbeite und meist mit weit mehr Mühe arbeite. Dies hat mich auf den Gedanken gebracht, die Vollendung meiner Arbeit dadurch leichter und schneller zu bewerkstelligen, daß ich wieder anfange zu lesen und jede Vorlesung einzeln, gleich nachdem sie gehalten worden, in Druck erscheinen lasse. Leider gehen wir nicht dem Winter, sondern den Sommer entgegen, leicht möglich aber, wenn mir Gott das Leben so lange fristet, daß ich nächsten Winter Gebrauch von dem Einfall mache. —«[1]

Hermann konnte dem Vater damals nicht behilflich sein. Durch die vollständige Freigabe des Nachlasses für die wissenschaftliche Bearbeitung hat er jetzt die erschöpfende Würdigung seines Vaters erst möglich gemacht, nachdem Karl Friedrich August, der ältere Bruder, mit treuer Hand die Werke ediert hatte. Vorlesungen zu halten, war es Schelling auch nicht mehr vergönnt. Mit Wehmut betrachten wir das unablässige Ringen des Denkers um die Vollendung seiner Weltanschauung. Daß ihm die volle Wirkung am Ende seines Lebens versagt war, berührt um so tragischer, als bei seinem Auftreten in Berlin der Glanz siegender Geistesmacht noch einmal seine hohe Stirn umstrahlte. Unendlich schwer muß sein machtvoller

[1] Einen Brief vom 21. Mai 1843 an Hermann habe ich in »Werdandi« April 1909 veröffentlicht.

Geist, der von Jugend an den Ruhm gekostet, unter dem Schwinden seines Einflusses gelitten haben. Friedrich Wilhelm IV. hat aus seinen romantischen Neigungen heraus von Schelling etwas erwartet, was der Denker nicht leisten konnte — er sollte einer gänzlich im Innern umgestalteten Zeit zum geistigen Führer werden. Das konnte er nicht — was ebensoviel an dem Neuen um ihn herum, als an der Dunkelheit und unkritischen Phantastik seiner Religionsgeschichte lag. Der neuen Zeit war es weniger um große Ideen zu tun, als um Exaktheit und Sicherheit der Einzelerkenntnisse — und man stand Schelling noch zu nahe, um ihn historisch zu fassen. Wie die Umwelt politisch sich umgestaltete, so auch wissenschaftlich — eine Verständigung zwischen den Schöpfern des Neuen und dem ehrwürdigen Greis, der die strahlenden Sonnentage des Idealismus gesehen und jene unerreichte Höhe der Geisteskultur mit geschaffen hatte, war nicht möglich. So wurde Schelling von der Zeit vergessen — fast unbemerkt ging er aus dieser Welt fort, der doch zeitweise mit seinem Wort weit über sein Vaterland hinausgedrungen war. Auf einer Reise nach Pfäfers starb er plötzlich nach kurzem Unwohlsein am 20. August 1854 in Ragaz. Dort liegt er begraben; auf dem Denkmal, mit dem sein dankbarer königlicher Schüler Maximilian den Hügel schmückte, stehen die einfachen Worte: »Dem ersten Denker Deutschlands«. Wir aber wollen mit Ehrfurcht dieses großen Mannes gedenken, der ein Mensch war — und das heißt ein Kämpfer sein.

Literatur.

Schellings Sämtliche Werke enthält die 14bändige Ausgabe bei Cotta, die heute für einen ziemlich beträchtlichen Preis antiquarisch zu haben ist. Die (meist abweichenden) Erstdrucke sind z. T. sehr selten. Eine gründliche Kenntnis Schellings vermittelt die 3bändige Auswahl von Otto Weiß (Leipzig 1907), mit Geleitwort von A. Drews. Letzterer hat in der Philosophischen Bibliothek Bd. 104 die Münchner Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie und über Darstellung des philosophischen Empirismus ediert. O. Braun hat die Vorlesungen über die Methode des akad. Unterrichtes herausgegeben (Leipzig 1907), und Briefe, Reden und Aufsätze in »Schelling als Persönlichkeit« (Leipzig 1908) neu gedruckt. Die Briefsammlung »Aus Schellings Leben« (herausg. v. Plitt, Leipzig 1869/70) ist — trotz ihrer Unkorrektheit und Lückenhaftigkeit — heute noch grundlegend; der Briefwechsel von König Maximilian II. u. Schelling (herausg. v. Trost & Leist, Stuttg. 1890), die Bände der Goethe-Gesellschaft »Goethe u. die Romantik« ergänzen sie. Die bevorstehende Herausgabe des Nachlasses wird erst das abschließende Material vorlegen.

Von der großen Zahl der Arbeiten über Schelling hebe ich nur heraus: Kuno Fischers »Schellings Leben, Werke und Lehre« (3. Aufl. Heidelberg 1902) ist das allgemein orientierende Grundbuch. Neben ihm ist zu nennen: E. v. Hartmann, Schellings philosoph. System (Leipzig 1897) u. A. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant (Leipzig 1890). Die beiden letzten Werke geben nur problemgeschichtliche Entwickelungen und sind nicht frei von subjektiver Ausdeutung. R. Hayne: Die romanische Schule, behandelt vor allem den jüngeren Schelling, ebenso E. Fuchs: Vom Werden dreier Denker (Tübingen u. Leipzig 1904).

SCHOPENHAUER



Arthur Schopenhauer iſt geboren 1788, 18 Monate nach dem Tode des großen Friedrich, in demſelben Jahre, in welchem Kants Kritik der praktiſchen Vernunft zuerſt erſchien. Sein Vater war Patrizier und Kaufmann der damals freien Stadt Danzig, ein feſter, ja ſtarrer Ehrenmann nach dem Typus des beſſeren Bürgertums des 18. Jahrhunderts, an der Aufklärung geſchult, ein Verehrer Voltaires; die Mutter war um 20 Jahre jünger, eine geiſtreiche und bewegliche, eitle und naiv ſelbſtſüchtige Frau. Der junge Schopenhauer war zum Kaufmann beſtimmt. Seine Jugend wurde mehr durch Reiſen und Aufenthalt in fremden Ländern als durch Bücher gebildet. Gegen ſeinen Wunſch mußte der 17jährige als Lehrling in ein Hamburger Handelshaus eintreten. Aber ſchon ein Jahr ſpäter ſtarb der Vater durch einen Unglücksfall; er hinterließ ein nicht unbeträchtliches Vermögen, und nun war der Weg für ſeine Hinterbliebenen frei. Die lebensluſtige Witwe ſiedelte mit ihrer Tochter nach Weimar über, wo es ihr gelang feſten Fuß in der Geſellſchaft zu faſſen und ſelbſt Goethe in ihr Haus zu ziehen. Der Sohn gab nach einem Jahr den verhaßten Beruf auf, bereitete ſich in Gotha und Weimar auf das Studium vor und bezog im Herbſt 1809 die Univerſität Göttingen. Er wollte urſprünglich Mediziner werden, aber bald ergab er ſich einem völlig freien und ſehr vielſeitigen Studium; er hörte geſchichtliche und naturwiſſenſchaftliche Kollegien im weiteſten Umfang. Den entſcheidenden Anſtoß zur Vertiefung in die Philoſophie gaben ihm die Vorleſungen von G. E. Schulze ‹Aeneſidemus›. 1811 ſiedelte der junge Schopenhauer nach Berlin über, hauptſächlich um Fichte zu hören; er erlebte jedoch eine Enttäuſchung: die Wiſſenſchaftslehre ſtieß ihn ab, und auch Schleiermacher machte keinen Eindruck auf ihn. Dagegen folgte er mit großem Eifer den Vorleſungen von Fr. Aug. Wolf und Böckh, wie er denn ſein ganzes Leben hindurch ein begeiſterter Verehrer des klaſſiſchen Altertums geblieben iſt. Sein außerordentliches Sprachtalent kam ihm dabei zu Hülfe. Schopenhauer lernte ſieben Sprachen und Literaturen beherrſchen, außer den allgemein üblichen noch die italieniſche und ſpaniſche, die Lieblinge der Romantik, die eben damals in ihrer Blüte ſtand. Daher ſtammte denn auch die ganz ungewöhnliche Vielſeitigkeit ſeiner Literaturkenntnis, eine Beleſenheit, die unter all ſeinen Zeitgenoſſen vielleicht nur durch Goethe erreicht oder übertroffen wurde. Im Sommer 1813, während der Kanonendonner der Freiheitskriege die ſächſiſchen Lande durchhallte, verfaßte er in Jena und Rudolſtadt ſeine Doktordiſſertation: »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«, die ihn auf dem Standpunkte des Kantiſchen Kritizismus zeigt. Den nächſten Winter brachte er im Hauſe ſeiner Mutter in Weimar zu, und hier zog ihn Goethe zu perſönlichem Verkehr an ſich. Die

Farbenlehre, mit welcher der Dichter ſich damals intenſiv beſchäftigte, bildete zunächſt das einigende Band zwiſchen beiden. Aber die langen Unterredungen, deren der junge Gelehrte gewürdigt wurde, erſtreckten ſich auf die verſchiedenartigſten wiſſenſchaftlichen Gegenſtände und waren für ihn von entſcheidender Bedeutung, von »ungeheuerm und unglaub= lichem Nutzen« wie er in einem ſpäteren Curriculum vitae ſagt. Wir dürfen annehmen, daß ihm damals der tiefere Gehalt der pantheiſtiſchen oder neu=ſpinoziſtiſchen Auſchauungsweiſe, wie ſie durch Goethe und Schelling begründet war, zuerſt aufgegangen iſt; und von entſcheidender Bedeutung mußte es ſein, daß ihm gleichzeitig durch Friedrich Meyers Schriften die moniſtiſch=peſſimiſtiſche Philoſophie der Inder vermittelt wurde. Die Grund= züge ſeines eigenen Syſtems haben ſich unter dieſem doppelſeitigen Ein= fluß in ſeinem Geiſt feſtgeſetzt. Aber der Aufenthalt in Weimar endigte mit einem Bruch mit der Mutter. Schopenhauer ging nach Dresden, wo er in einer Schrift »Über das Sehen und die Farben«, die Anſchauungen über die optiſchen Grundtatſachen, die er unter Goethes Einfluß ge= wonnen hatte, aber auch erhebliche Abweichungen von Goethes Theorie zum Ausdruck brachte. Goethe ſchlug die Annahme einer Widmung ab, bewahrte aber dem jungen Denker ein ausgeſprochenes Intereſſe, das namentlich beim Erſcheinen ſeines Hauptwerks zu Tage trat. Dieſes Hauptwerk, »Die Welt als Wille und Vorſtellung« oder vielmehr der erſte Band deſſelben, der den eigentlich ſyſtematiſchen Teil enthält, war die Frucht der Dresdner Jahre. Nach dem Abſchluß deſſelben 1818 reiſte Schopenhauer zu einem längeren Aufenthalt nach Italien, kehrte im Jahre 1820 zurück und habilitierte ſich nunmehr an der Univerſität in Berlin. Die Verhältniſſe dort waren die ungünſtigſten für einen jungen Privatdozenten, der eigene Wege gehen wollte, beſonders infolge der dominierenden Stellung Hegels, und Schopenhauer ſchnitt ſich noch dazu die Möglichkeit eines Lehrerfolges ab, indem er hartnäckig darauf beſtand, ſeine Vorleſungen auf die gleichen Stunden wie Hegel zu legen. Daher hat er denn nur einmal, im Sommer 1820, ein Kolleg zu Stande gebracht, dann ein paar Mal vergeblich angekündigt, und ſchließlich ſeine Stellung an der Univerſität nur als Formſache behandelt. Die Cholera, die im Jahre 1831 nach Berlin kam und der Hegel erlag, veranlaßte ihn, dieſe Stellung endgültig aufzugeben und nach Frankfurt a. M. überzuſiedeln. Seit dem Jahre 1833, wo er den Entſchluß faßte, dieſe Stadt zu ſeinem endgültigen Wohnort zu wählen, hat er ſie ein Menſchenalter lang, bis zu ſeinem Tode nur gelegentlich zu kurzen Reiſen verlaſſen, und eine bis ins einzelne geregelte gleichmäßige, zwiſchen Arbeit und Erholung geteilte Lebensweiſe geführt. Seine äußere Entwicklung war, wie ſchon früher die innere, mit dieſer Überſiedlung abgeſchloſſen.



Schopenhauer.



Freilich zum Frieden war er noch nicht gelangt. Mehr als der Mißerfolg seiner Lehrtätigkeit nagte an ihm die Wahrnehmung, daß sein philosophisches Werk nur vereinzelte Beachtung gefunden hatte und Gefahr lief, von der literarischen Flut der Hegelschen Schule völlig hinweggeschwemmt zu werden. Diese unverdiente Mißachtung. die sein argwöhnischer Geist auf böswillig und planmäßig durchgeführte Absicht zurückführte, erfüllte ihn mit der äußersten Erbitterung gegen die Philosophieprofessoren, die »von der Philosophie, nicht für sie lebten«. Aber mit umso zäherer Festigkeit widmete er seine Zeit und seine Kraft völlig dem Ausbau und der Befestigung seines Lebenswerks. Der Inhalt seiner Lehre stand ihm, seitdem er den ersten Band des Hauptwerks abgeschloßen hatte, unerschütterlich fest, und selbst die geringen Abweichungen von der ersten Formulierung, welche die historische Einzelforschung der letzten Jahre nachgewiesen hat, sind im Wesentlichen nur Unterschiede der Darstellung, nicht solche des Inhalts. Bezeichnend ist, daß Schopenhauer niemals einen seiner Sätze zurückgenommen, oder auch nur eingeschränkt hat. In dieser Hinsicht bildet er den denkbar schärfsten Gegensatz gegen Schelling, dessen Gedanken immer im Fluß waren und beständig zu neuen Formulierungen drängten. Alle späteren Arbeiten sind daher nur Ergänzungen zum Hauptwerk. Diesen Charakter trägt besonders deutlich seine naturphilosophische Schrift «Über den Willen in der Natur« (1835). Einheitlicher gestaltet und fester gefügt sind die beiden Schriften zur Ethik, die durch Preisausschreibungen nordischer Akademien angeregt sind und auch der Form nach einen hohen Wert besitzen: »Über die Freiheit des menschlichen Willens« (1839) und »Über das Fundament der Moral« (1840). Im Jahre 1844 gab er das Hauptwerk zum zweiten Mal heraus, — die erste Auflage war zum größten Teil eingestampft — nunmehr durch einen zweiten Band ergänzt und vollendet. Drei Jahre später (1847) ließ er die Dissertation »Über die vierfache Wurzel«, stark umgearbeitet und seinem endgültigen Standpunkt angepaßt, wiederum erscheinen. Das Jahr 1852 endlich brachte die beiden Bände »Parerga und Paralipomena«. Sie enthalten neben Nachträgen zu den einzelnen Abschnitten des Systems auch eine Reihe selbständiger popularphilosophischer Aufsätze und Aphorismen, nach Anlage und Schreibart geeignet, auf weitere Kreise des Publikums zu wirken.

Schon das zweite Erscheinen des Hauptwerks hatte dem Philosophen einige entschiedene Anhänger zugeführt, vor allen Julius Frauenstädt, der als begeisterter Apostel die öffentliche Aufmerksamkeit auf Schopenhauers Lehre lenkte. Die beginnende Bewegung kam durch das Erscheinen der Parerga in Aufschwung: der Name des einsamen Denkers drang in immer weitere Kreise. Noch hielt sich die viel geschmähte Universitätsphilosophie

fern, doch erlebte Schopenhauer immerhin die erste Vorlesung, die ein junger Privatdozent, Kuno Fischer in Jena, über sein System ankündigte, und der alternde Philosoph erfuhr in der Tat, wie er voraus gesagt hatte, daß das Ende seines Daseins der Beginn seines Ruhmes wurde. Im Jahre 1860, wenige Monate bevor mit der Thronbesteigung Wilhelms I. in Preußen eine neue Epoche der deutschen Geschichte begann, ist er gestorben.

So ist Schopenhauers Philosophie erst seit dem Ende der 50er Jahre allgemeiner bekannt geworden, und erst etwa zehn Jahre nach seinem Tode fingen die philosophischen Fachkreise an sich ernsthaft mit ihr zu beschäftigen. Und doch ist diese Philosophie im zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts entstanden, in einer Zeit wo Schellings Ruhm den Zenit kaum überschritten hatte; und der erste Band der Welt als Wille und Vorstellung ist nur ein Jahr später erschienen als Hegels Encyklopädie. Es ist begreiflich, daß man bei der verspäteten Bekanntschaft mit seiner Lehre dieselbe von vornherein außerhalb des geschichtlichen Zusammenhanges sah, in dem sie entstanden war: es erschien dann dem Geschlecht, das Fichte und Schelling vergessen hatte und von Goethes Weltanschauung keine tiefere Kenntnis besaß, das System Schopenhauers mit seinem scharf ausgeprägten individuellen Charakter als etwas ganz Isoliertes, Eigen- und Einzigartiges, das sich der gesamten bisherigen Entwicklung der deutschen Philosophie aufs schärfste entgegensetzte. Schopenhauers eigene Auffassung von seiner Lehre mußte diesen Irrtum bestärken; nicht, daß er seine älteren Zeitgenossen bekämpft, sondern die Art wie er sie bekämpft, war das entscheidende: er tritt ihnen entgegen, als ob er nichts mit ihnen gemeinsam, nicht das Geringste von ihnen gelernt hätte. Es ist das zum Teil aus seiner persönlichen Verbitterung über das Schicksal seiner Lehre zu erklären; aber die Neigung dazu tritt doch schon in seiner ersten Schrift hervor, und seine Beurteilung besonders Schellings beweist eine leidenschaftliche Verblendung, die gleiche Subjektivität, mit der er im praktischen Leben Menschen und Verhältnisse beurteilte, und eine ehrgeizige Überschätzung seiner eigenen Originalität. Die Folge aller dieser Umstände ist gewesen, daß auch die wissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie lange nicht dazu kam, ihn in die Entwicklung des deutschen Denkens, in den Zusammenhang, in den er gehört, einwandfrei einzureihen, und daß uns selbst bei bedeutenden Historikern der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit falsche oder doch schiefe Auffassungen vom Wesen und Wert seiner Lehre entgegentreten. Ist es doch einleuchtend, daß das Verständnis der Einzelheiten wie die Wertung der gesamten Erscheinung nur aus der richtigen Einsicht in die geschichtlichen Beziehungen hervorwachsen kann.

Daher ist von grundlegender Wichtigkeit die Tatsache, daß Schopenhauer dem Ursprung wie dem Charakter seiner Philosophie nach, in die

Reihe jener Philoſophen gehört, die er aufs leidenſchaftlichſte bekämpft, jener Denker, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts von und mit dem Geiſte der Romantik emporgetragen, Kräfte und Ideen aus dieſem Geiſte ſchöpften, aber gleichzeitig auch mehr oder weniger von dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts beeinflußt waren, der in Kant ſeinen vollkommſten Ausdruck gefunden hatte und auch in der Romantik ſelbſt noch wirkſam war. Ja, es läßt ſich, wenn man die Gedankenentwicklung des deutſchen Idealismus als ein Ganzes überblickt, genau zeigen, an welcher Stelle derſelben die Lehre Schopenhauers einſetzt und durch welchen Zuſammenhang ſie zu einem integrierenden Teil dieſer Entwicklung geworden iſt. Es wird das am Schluſſe unſerer Betrachtungen vollkommen deutlich werden.

Freilich wäre es verfehlt, hieraus zu folgern, daß Schopenhauer kein originaler und ſelbſtändiger Geiſt geweſen wäre. Neue Anfänge in einem abſoluten Sinne gibt es in der Geſchichte der Philoſophie und beſonders der neueren Philoſophie überhaupt nicht, und für die Beurteilung eines Denkers iſt nicht das Mehr oder Weniger an übernommenen Ideen entſcheidend, ſondern die Kraft und Eigenart, mit der er ſie neu durchlebt und aus dem Erlebnis heraus neu geſtaltet. Dieſe Kraft der Perſönlichkeit nun tritt uns bei wenigen großen Philoſophen ſo ausgeprägt entgegen wie bei Schopenhauer. Seine Philoſophie iſt im höchſten Maße durchlebt und aus dem Leben geboren, alle ſeine Gedanken ſind gleichſam durch das Feuer ſeines Temperaments gegangen und in der inneren Glut zu ſtahlhartem Eiſen geprägt. Ja, es iſt faſt nirgends die bloß abſtrakte Konſequenz der Gedankenzüge, die ihn vorwärts treibt und ſeine Schlüſſe und Ergebniſſe erzwingt, vielmehr iſt es die konkrete Macht ſeiner Willensrichtung und des perſönlichen Geſtaltungsdranges, was dieſe Ergebniſſe von vornherein beſtimmt. Hierin liegt zweifellos eine Schwäche: ſeine Lehre iſt im Ganzen und Einzelnen ſubjektiver gefärbt als es dem philoſophiſchen Denken zukommt. Ja, mehr als das: ſo konſequent er in der Durchführung der einzelnen Gedankenreihen iſt, die ihn einmal ergriffen haben, ſo blind iſt er gegen Widerſprüche da, wo mehrere ſolcher Gedankenreihen, die aus verſchiedenartigen Einflüſſen oder inneren Erlebniſſen hervorgegangen ſind, auf einander ſtoßen. Er zwingt dann, der eigenen Gewaltſamkeit unbewußt, das Widerſtrebende ohne Vermittelung zuſammen und glaubt ein organiſch-einheitliches Syſtem geſchaffen zu haben, während in Wahrheit nur die Einheit ſeiner kraftvollen Perſönlichkeit, ſeiner ausgeprägten Geiſtesrichtung es iſt, die das Ganze zuſammenhält. Aber man darf auch die Kraft nicht überſehen, die ihm aus dieſer Quelle zuſtrömt und die man in jeder Zeile ſpürt, die er ſchreibt. Nichts verkehrter als in ſeinen Werken ſelbſtgefällige Paradoxie und berechnete

Poſe finden zu wollen. Allerdings darf man nicht fordern, wie man es gerade Schopenhauer gegenüber mit Vorliebe getan hat, daß die Lehre eines Philoſophen das treue Spiegelbild ſeines Lebens ſei: ſo einfach iſt das Verhältnis zwiſchen Leben und Denken nicht oder doch nur ausnahmsweiſe. Bei Schopenhauer wie bei vielen anderen ſchöpferiſchen Denkern iſt es vielmehr umgekehrt: ſein Werk iſt der Ausdruck des ſittlichen Ideals, das ihm vor der Seele ſteht und das er im Leben nicht oder doch nur unvollkommen zu erreichen vermag. Ein Willensmenſch von heftigem Temperament, von Leidenſchaften gepeinigt, die er doch überſieht und verachtet, ſucht er Befreiung im intellektuellen Leben, in der willenloſen Weltbetrachtung. Da ihm aber auch dieſe Betrachtung Leiden zeigt, die Qualen unzähliger ringender und unterliegender Weſen, das vergebliche Streben nach Frieden und Glück, da ſeine erregbare und dem düſtern zugewandte Phantaſie dieſe Qualen allzu heftig miterlebt, ſo iſt ihm das, was ſich im Inneren des Menſchen dieſen vergeblichen Kämpfen und Leiden entgegenſtellt, das einzig Wertvolle, und der Gegenſatz zwiſchen Selbſtbehauptung und Verneinung des Willens wird ihm der Inhalt des Weltgeſchehens. So wird ſeiner Weltanſchauung ein weſentlich moraliſcher Inhalt gegeben: es iſt ein ethiſch gerichteter Monismus, den er lehrt. Die äſthetiſche Betrachtungsart wie ſie bei Goethe und Schelling vorherrſcht, iſt damit freilich nicht aufgehoben, aber ſie wird als ein Beſtandteil zweiten Ranges auf eine beſtimmte Stelle im Syſtem beſchränkt, und nicht einmal das iſt ohne Widerſpruch möglich. Aber gerade in dieſem Widerſpruch kommt die Eigenart Schopenhauers zum deutlichſten Ausdruck.

Denn wenn ſchon in Schellings früheren Perioden ein dichteriſches Element die abſtrakte Spekulation durchſetzt, ſo beherrſcht ein ſolches in noch höherem Grade das ſchöpferiſche Denken Schopenhauers. Auch hier zeigt ſich die Verwandtſchaft beider, und wenn Schelling die gereimte Rede anmutig leicht und zugleich inhaltsvoll floß, ſo vermochte Schopenhauer bisweilen ſeinem Empfinden und Denken in Verſen von erſchütternder Größe und Kraft Ausdruck zu geben. Beide gehören in die Reihe jener großen Denker, deren philoſophiſche Syſteme zugleich den Charakter künſtleriſcher Schöpfungen tragen, wie Plato und Giordano Bruno. Für Schopenhauer iſt die Anſchauung alles, der Begriff nur ein unzureichendes Mittel ihren Inhalt wiederzugeben. Er bedarf der Anſchauung, bedarf des Bildes, um ſeine Gedanken zur Klarheit zu bringen. In der Region der abſtrakten Begriffe vermag er ſeine Kräfte nicht völlig zu entfalten. Die Souveränität, mit der Hegel die Abſtraktion als ſolche beherrſcht, beſitzt er weder, noch begehrt er ſie. Abſtrakte Dialektik iſt ſeiner Methode fremd, und von der Neigung zur Antitheſe,

zum Dreiſchritt, die von Kant bis Hegel die deutſche Philoſophie beherrſchte, iſt nicht die Spur bei ihm zu finden. Dafür treten ſeine Gedanken mit einer anſchaulichen Kraft, in einer Fülle von Bildern und lebendigen Farben hervor, wie ſie nur der dichteriſchen Sprache eignet; niemals häufen ſich dieſe Bilder zu ſehr, niemals verwirren ſich dieſe Farben: alles iſt mit künſtleriſchem Inſtinkt dem Zweck der Darſtellung untergeordnet. Und der Kraft der Anſchauung tritt die Macht der Stimmung zur Seite: für Schmerz und Mitleid, für Zorn und Entrüſtung wie für die ſelige Stille der philoſophiſchen und künſtleriſchen Weltbetrachtung trifft er in gleicher Weiſe ergreifende, ja, erſchütternde Töne. Auch hierin liegt eine Schwäche: ein ſolcher Vortrag iſt notwendiger Weiſe dogmatiſch, nicht der Stil eines Suchenden und Forſchenden, eher der eines Lehrers, der feſte Überzeugungen mitteilt; am meiſten der eines Dichters, der ſeine inneren Erlebniſſe dem Leſer und Hörer zu eigenem Nacherleben übermittelt. In dieſer Totalität der inneren Beteiligung, in der Unmittelbarkeit, mit der ſein Denken von Gemüt und Phantaſie belebt wird, beruht die Stärke und Schwäche ſeines Stils wie ſeiner Philoſophie überhaupt.

Wenden wir uns dem Gang dieſer Philoſophie nunmehr im Einzelnen zu. Die Diſſertation in ihrer urſprünglichen Geſtalt (nicht in der ſpäteren Bearbeitung, in der ſie in die Werke übergegangen iſt) zeigt den werdenden Denker noch ganz in Abhängigkeit von Kant. Dieſer wird nicht nur durchweg mit höchſter Verehrung angeführt und nur in Einzelheiten mit einem gewiſſen Zagen bekämpft, ſondern Schopenhauer bewegt ſich noch durchaus in ſeiner Terminologie und im Bannkreis ſeiner Denkweiſe. Er gibt eine ſcharfe und klare Darſtellung des kritiſchen Grundgedankens unter Ausmerzung der ontologiſchen Elemente, welche der Vernunftkritik, als ein Kennzeichen Lockeſchen Einfluſſes, noch anhaften. Er polemiſiert gegen das Ding an ſich, gegen die Anwendung der Kauſalität auf das Verhältnis zwiſchen Subjekt und Objekt; ſeine Formulierung übertrifft daher in manchen Wendungen die Kants ſelber an konſequenter Schärfe. Die Behandlung der geſammten Erfahrungswelt iſt ſtreng phänomenaliſtiſch. Auf die Möglichkeit, eine völlig andere Auffaſſung der Welt »aus einem ganz anderen Teile der Philoſophie« d. h. offenbar aus der Ethik, vielleicht auch der Äſthetik zu ſchöpfen, wird als eine »Ahnung« hingedeutet. Es ſchwebt offenbar Kants Lehre von der praktiſchen Vernunft und ihrer Freiheit oder doch eine nah verwandte Konzeption vor, womit in Übereinſtimmung ſteht, daß Kants Lehre vom intelligiblen Charakter in der »ſehr ſchätzbaren Schellingſchen Interpretation« als ein unvergleichliches Meiſterſtück geprieſen wird.

Auch im Vorwort des Hauptwerks beruft sich Schopenhauer wiederum auf die Lehre Kants als die einzige Voraussetzung und Grundlage der seinigen. Aber sein Verhältnis zu dieser Lehre ist ein anderes geworden: sie dient ihm nicht mehr bloß zur erkenntnistheoretischen Orientierung und zur Abgrenzung der Erfahrung, sondern zur Grundlage und Vorstufe für seine eigene neue Metaphysik. In der »Kritik der Kantischen Philosophie«, die er dem ersten Band als Anhang hinzufügt, ist diese veränderte Auffassung besonders scharf und prägnant ausgesprochen. »Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich«, heißt es hier und diese Scheidung faßt Schopenhauer nicht mehr im erkenntnistheoretischen, sondern im ontologisch metaphysischen Sinne. Er stellt sie in eine Reihe mit der platonischen Scheidung zwischen der Sinnenwelt und der der Ideen, als der wahren Wirklichkeit, mit der Lehre des Vedânta und der indischen Philosophie überhaupt von der Mâja, dem wesenlosen Schein der Einzelexistenz im Gegensatz zum Sein der Gottheit. Der Kantische Begriff der Erscheinung verwandelt sich ihm in einer sekundären und unvollkommenen Realität, die sich dem wahren Sein gegenüber verhält wie Träumen zum Wachen.

Als das zweite Hauptverdienst Kants hebt Schopenhauer hervor, daß er »die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von dem Gesetz der Erscheinung noch diesem gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellt«. Damit hat er einen bahnbrechenden Schritt zu der letzten entscheidenden Erkenntnis getan, und diese selbst spricht nun Schopenhauer in der Formel aus: das Ding an sich ist der Willen. Dies ist »der einzige Gedanke«, den seine Lehre begründen und mitteilen soll, »dasjenige was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat«, wie es in den Eingangsworten des Werkes heißt. Das Verhältnis der Erscheinung zum Ding an sich ist das der Vorstellung zum Willen.

So ergibt sich die Scheidung alles Vorhandenen und Denkbaren in diese beiden Elemente. Hieraus erklärt sich der Titel des Hauptwerks, hieraus auch der in seiner Einfachheit große und klare Aufbau des Systems. Von den vier Büchern, welche das Werk umfaßt, ist das erste der Vorstellung, das zweite dem Willen gewidmet, das erste enthält die erkenntnistheoretische, das zweite die eigentlich metaphysische Grundlegung. Hierauf werden dann in Buch drei und vier die Ästhetik und die Ethik mit der »Heilslehre« behandelt, jene an die im zweiten Buch eingeführte Lehre von der platonischen Idee anknüpfend, diese ganz aus der Willenslehre erwachsend.

Die Welt als Vorstellung zerfällt in die beiden untrennbaren Hälften, Subjekt und Objekt. Keine von beiden kann selbständig, d. h. ohne die

andere exiſtieren oder auch nur gedacht werden. Subjekt ſein heißt eben nichts anderes als Vorſtellungen bilden und haben, Objekt ſein nichts als Inhalt einer Vorſtellung ſein. Eine nähere Beſtimmung dieſes Verhältniſſes aber iſt nicht möglich, weil dasſelbe vor allen möglichen Beſtimmungen dem geſammten empiriſchen Sein zu Grunde liegt. Insbeſondere iſt es ein Fehler, die Kauſalität auf die Beziehung, die zwiſchen Subjekt und Objekt herrſcht, anzuwenden und entweder eine Veränderung des Objekts als die Entſtehungsurſache des Subjekts anzuſehen, wie es der Materialismus tut, oder umgekehrt das Objekt auf eine ſchöpferiſche Tätigkeit des Subjekts zurückzuführen, wie es Fichte wollte. Die Kauſalität wie alle Beziehungen und Beſtimmungen, die wir denken können, gelten — hierin bleibt Schopenhauer ganz konſequenter Kantianer — nur für das Gedachte und innerhalb deſſelben; ihnen allen liegen die gemeinſamen Formen des »Objektſeins« zu Grunde. Dieſe nun ſind zunächſt wie bei Kant Raum und Zeit. Was ſich aber in dieſen Formen darſtellt, das verbindet der Intellekt durch das Denken der Kauſalität, des Zuſammenhangs von Urſache und Wirkung. Dieſe einzige Funktion des ſynthetiſchen Denkens iſt für Schopenhauer nunmehr an die Stelle des künſtlichen Syſtems der Kategorien getreten, das er in der Diſſertation noch gelten ließ. Auf ſie allein führt er nunmehr den geſamten Zuſammenhang der Welt als Vorſtellung zurück: die Kauſalität iſt der Faden, an dem dieſe Welt abläuft. Selbſt die neben ihr wichtigſte Kategorie der Subſtanzialität iſt in Wahrheit nur eine Folgeerſcheinung: Subſtanz iſt nur das, was wir als unverändert im Ablauf des Kauſalitätprozeßes annehmen müſſen. (Das lehrte beiläufig ſchon die Diſſertation). Alle übrigen Funktionen des Denkens werden zu Gunſten der Kauſalität entthront: eine Vereinfachung, aber freilich auch Vergröberung der Lehre Kants, deſſen transſzendentale Analytik Schopenhauer nun in Bauſch und Bogen verwirft. Die pſychologiſche Bedeutung des kauſalen Denkens für das Zuſtandekommen unſerer Wahrnehmungsbilder hat der Philoſoph durch eine höchſt ſcharfſinnigen Hypotheſe greifbar gemacht, die ſpäter von Helmholtz wieder erneuert worden iſt. Was dem Bewußtſein zunächſt gegeben iſt, ſind nur Empfindungen. Erſt durch ein mehr oder weniger unbewußtes Schließen, alſo durch eine unmittelbare Anwendung des Kauſalgeſetzes gelangen wir zur Vorſtellung von Urſachen dieſer Empfindungen, alſo von Objekten außer uns und ihrer Geſetzmäßigkeit. In dieſem Sinne nennt Schopenhauer die Anſchauung »intellektuell«, aber er braucht dieſen Terminus in bewußtem Gegenſatz zu dem gleichen Ausdruck bei ſeinen Vorgängern. Anſchauungen ſind für uns die einzige Quelle aller Erfahrung wie aller Erkenntnis überhaupt, und es iſt gänzlich verkehrt, in Begriffen oder einer Wiſſenſchaft aus Begriffen irgend etwas mehr finden

zu wollen, als den abstrakten Ausdruck dessen, was in unseren Anschauungen enthalten ist; noch viel verkehrter eine »angebliche intellektuelle Anschauung« zur Quelle einer begrifflichen Erkenntnis zu stempeln, welche über den Inhalt der Erfahrungserkenntnis hinaustragen könnte.

Indem Schopenhauer auf diese Weise den Ring, der die Erfahrungswelt bildet und umgrenzt, lückenlos schließt, indem er die durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung bis auf die letzte Konsequenz festhält und durchführt, unterscheidet er sich von den älteren nachkantischen Metaphysikern, und seine Polemik gegen Fichte und Schelling erscheint in diesem Punkte begründet. Eine Brücke zum Jenseits, einen Weg zur metaphysischen Erkenntnis der Dinge an sich, kann es von der Vorstellung aus nicht geben. Nur eines läßt sich nach seiner Meinung schon von hieraus erkennen: wenn Raum, Zeit und Kausalität nichts als Formen unserer Vorstellung sind, so können sie dem Wesen der Welt an sich nicht zukommen; dieses muß frei von ihnen sein. Da nun aber alle Vielheit nur in Raum und Zeit gedacht werden kann, so kann auch sie nichts sein als eine Eigentümlichkeit der Erfahrungswelt, und das wirklich Seiende muß eine unterschiedslose, von aller Vielheit freie Einheit bilden. Ohne Raum und Zeit gibt es kein individuelles Sein: sie sind — hier erweckt Schopenhauer einen Ausdruck der Scholastik zu neuem Leben — das »Prinzipium Individuationis«. Das ist nun keine erkenntnistheoretische Schlußfolgerung mehr, sondern ontologische Metaphysik. Aber freilich durfte sich Schopenhauer auf Kants Vorgang in der von ihm so hoch geschätzten zweiten Antinomie berufen, wo in ganz analoger Weise der metaphysischen Welt Freiheit vom Naturgesetz in einem positivem Sinne zugesprochen wird.

Auf diese Weise hat sich Schopenhauer Raum für eine monistische Metaphysik geschaffen, aber diese selbst, woher soll sie kommen? Über das Wesen jener transzendentalen Einheit etwas auszusagen, erscheint vollkommen unmöglich; und das wäre es auch wirklich, wenn der ganze Kreis möglicher Erfahrung durch unsere Vorstellungen ausgefüllt würde. Nun aber fällt in sie hinein noch eine Tatsache oder vielmehr eine Gruppe von Tatsachen, die uns einen ganz anderen Weg, »gleichsam einen unterirdischen Gang« zur Erkenntnis des Dings an sich eröffnen. Ein jeder nämlich erkennt sich nicht nur als Subjekt seiner Vorstellungen, sondern ganz unmittelbar auch als Subjekt seines Wollens. Die Identität beider Subjekte ist ebensowenig erklärlich wie die Voraussetzungen der Erscheinungswelt überhaupt, aber sie ist eine unbestreitbare Tatsache, und eine Tatsache ist es auch, daß der Wille, wie er sich unmittelbar in unserem Bewußtsein kundgibt, von der Anschauungsform des Raumes frei ist, die den übrigen Vorstellungen anhaftet. Er steht also, wiewohl

auch er der Form des zeitlichen Verlaufs unterliegt, doch dem wahren Weſen der Dinge an ſich näher als irgend eine äußere Erſcheinung, die in unſer Bewußtſein fällt oder fallen kann. Daher vertritt er für uns dieſes Weſen ſelbſt, und wir ſind berechtigt, wenn auch immer noch in einem uneigentlichen und übertragenen Sinne, ihn als das Ding an ſich des Menſchen zu bezeichnen. Wenn dem aber ſo iſt, ſo hat die Philoſophie das Recht und die Aufgabe, dieſe Tatſache zu verallgemeinern und die Welt der Vorſtellungen überhaupt auf den Willen als die ihr zu Grunde liegende Realität zu beziehen, oder was dasſelbe ſagt, unſere äußere Erfahrung von den Objekten nach Analogie unſerer inneren, deren Inhalt das Willensleben bildet, zu erklären. Damit wäre denn eine metaphyſiſche Deutung der Welt gegeben, wenn auch keine vollkommene, denn ſie bleibt an die Form der Zeit gebunden: eben dieſe Deutung iſt das, was Schopenhauer leiſten will.

Die Auffindung jener Analogie iſt nun dadurch ermöglicht, daß ſie ſich in einem grundlegenden Falle geradezu als Identität der äußeren und inneren Erfahrung kundgibt: es iſt dies die Wahrnehmung, die ein jeder von ſeinem eigenen Körper macht. Was ſich uns nämlich, durch die Sinne vermittelt, als Funktionen und Veränderungen dieſes Körpers darſtellt, das empfinden wir ſtets zu gleicher Zeit unmittelbar als Zuſtände und Regungen unſeres Willens: tatſächlich iſt beides dasſelbe, nur von zwei verſchiedenen Standpunkten aus erfaßt. Dieſe Identität alſo gilt es in der geſamten Erfahrungswelt nachzuweiſen: jeder Gegenſtand, jeder Vorgang iſt, von außen geſehen, Objekt einer Vorſtellung im Raum und in der Zeit, von innen erfaßt aber, Wille.

Dieſe Sätze, mit denen Schopenhauer den Grund zu ſeiner Willenslehre legt, haben offenbar nur dann einen klaren Sinn, wenn unter dem Worte W i l l e etwas anderes verſtanden iſt, als der allgemeine Sprachgebrauch und die pſychologiſche Wiſſenſchaft darunter zu verſtehen pflegen, — etwas anderes und beträchtlich weiteres. In der Tat faßt Schopenhauer unter dieſem Begriff nicht bloß das geſammte Triebleben in allen ſeinen verſchiedenen Formen und Komplikationen zuſammen, ſondern er betrachtet auch alle Gefühlstöne, alle Abſtufungen der Luſt und Unluſt, als Zuſtände des Willens ſelber. Ja, man wird den Umfang dieſes Begriffs vielleicht am beſten gerecht, wenn man ihn negativ abgrenzt. Alles, was in unſerem Bewußtſein nicht ſinnliche Anſchauung, nicht Vorſtellung und nicht abſtrakte Erkenntnis iſt, iſt Wille oder gehört zum Willensleben. Für den alſo beſtimmten irrationalen Teil unſeres Seelenlebens, iſt offenbar das eigentlich charakteriſtiſche, daß er nicht am Faden der Vorſtellungen verläuft, nicht von ihnen geleitet wird, vielmehr ihnen vorangeht, als ein dumpfer aber übermächtiger Drang, einer Naturkraft ver-

gleichbar. Seinem ganzen Wesen nach ist der Wille blind und ziellos oder hat doch kein anderes Ziel als eben zu sein. Und in so fern er in die Erscheinung tritt und sich dem Prinzipium Individuationis unterwirft, muß er sich als Willen zum individuellen Sein darstellen, als Wille zum Leben, wie er in allen Trieben und Triebhandlungen des Individuums zu Tage tritt und seine Selbsterhaltung anstrebt.

Die Naturphilosophie Schopenhauers geht ganz und gar darauf hinaus, die Identität der körperlichen mit den Willensvorgängen einerseits, den »Primat des Willens« anderseits durch die gesamte Naturansicht durchzuführen. Mit jener Gleichsetzung nimmt Schopenhauer eine Anschauung wieder auf, die in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts bedeutsam hervortrat. Allein von Spinozas Lehre von der Entsprechung der beiden Attribute Denken und Ausdehnung unterscheidet sich die des modernen Philosophen in zwei wesentlichen Punkten. Erstens ist es nicht das verstandesmäßige Denken, welches er den Veränderungen der Körperwelt parallel laufen läßt, sondern das unmittelbare von allem Verstandesmäßigen freie Bewußtseins des Willens und seiner Zustände. Und zweitens weist die Lehre vom Primat des Willens auf die verschiedene metaphysische Wertung der parallelen Reihen hin: bei Spinoza sind Denken und Ausdehnung gleichmäig reale Zustände des realen Seins oder der Gottheit; für Schopenhauer sind nur die Willensvorgänge relativ real und berühren die wahre Wesenheit der Welt, während alle Vorgänge in der Körperwelt wie die ihnen entsprechenden Vorstellungen nichts sind als die Sichtbarwerdung des Willens, an sich aber keine Realität haben und den Charakter des Scheins tragen. Sieht man nun von dieser letzteren Unterschiedsbestimmung ab, so erscheint Schopenhauer nicht sowohl als Nachfahrer einer älteren Metaphysik wie als Vorläufer einer modernen Anschauungsweise: der Lehre vom Parallelismus der Bewußtseins- und Bewegungsvorgänge in der modernen Philosophie, die in Deutschland zuerst von G. Th. Fechner, im umfassendsten Maße aber von Herbert Spencer durchgeführt worden ist.

Seine Grundanschauung nun verfolgt der Philosoph durch die gesammte Körperwelt, beginnend mit den Kräften der leblosen Natur, durch die Pflanzen- und Tierwelt hindurch bis zum Menschen ansteigend. Die Schrift »Über den Willen in der Natur« wie die entsprechenden Abschnitte des Hauptwerks legen Zeugnis von der umfassenden Belesenheit ab, mit der Schopenhauer Unterlagen und Beweise für diese seine Lehre zusammentrug, freilich auch für die bisweilen geradezu naive Unbekümmertheit, mit der er Widersprüche übersah. Neben den Nachwirkungen Goethes tritt besonders der Einfluß der französischen Naturforscher, sowohl der Materialisten des ausgehenden 18. wie der Biologen des

19. Jahrhunderts hervor. Am meisten hat Cabanis auf die Einzelheiten von Schopenhauers psychophysischer Anschauungsweise (wie wir jetzt sogar würden) eingewirkt. Das »bahnbrechende« Werk des Pariser Mediziners das 1802 erschienen war, hat Schopenhauer freilich erst 20 Jahre später kennen gelernt, dann aber eifrig studiert und benutzt.

Eine großartige Gesammtauffassung der Welt entrollt Schopenhauers Naturphilosophie vor unserm Blick. Ganz wie für Goethe ist auch für ihn die Natur oder vielmehr der Wille, der ihr zu Grunde liegt, »das Meer, das flutend strömt gesteigerte Gestalten«. Denn der Gedanke der Steigerung, der zunehmenden Vervollkommnung der Naturgebilde beherrscht den Zusammenhang durchaus. Diese Vervollkommnung besteht darin, daß sich der Wille von Stufe zu Stufe deutlicher objektiviert. Aber über Goethe hinaus führt es, wenn Schopenhauer als Triebfeder des ganzen Prozesses das Bedürfnis, die Notwendigkeit der Selbsterhaltung ansieht. Wie die leblose Natur einen Kampf der Naturkräfte um ihre Selbstbehauptung darstellt, so zeigt uns die organische Welt durchweg das Streben nach Erhaltung und Fortbildung des Individuums und seiner Gattung. Und die Mittel dazu verändern und steigern sich nach dem Bedürfnis, das aus dem Kampf mit rivalisierenden Gattungen hervorgeht; sie steigern und komplizieren sich bis zu dem letzten und höchsten Kampfmittel, das der Wille in der Natur hervorgebracht hat, dem menschlichen Intellekt. Prinzipiell, d. h. seinen Ursprung und Zweck nach, ist auch dieser nicht verschieden von den Kräften und Eigenschaften mit denen die Natur ihre übrigen Geschöpfe, Pflanzen und Tiere ausgestaltet hat: ein Mittel im Kampfe ums Dasein, dem Bedürfnis entsprungen und eben darum unzureichend, die wahre Wesenheit der Welt zu erfassen.

Mit diesem Gedanken ist Schopenhauer offenbar ganz nahe an die Deszendenztheorie in ihrer modernen Gestalt herangerückt, und nimmt man hinzu, daß nach seiner Auffassung auch die Geschlechtsliebe nichts anderes als eine unbewußte Auswahl nach biologischen Gesichtspunkten ist, so scheint es, als ob der letzte Schritt zur Darwinistischen Theorie gar nicht hätte ausbleiben können und die Entstehung der Arten aus dem Kampfe ums Dasein und der natürlichen Zuchtwahl sich ohne weiteres für ihn ergeben müßte. Allein wir finden, daß Schopenhauer die Entwicklung der Arten auseinander entschieden ablehnt und sie in einer ausgeführten, freilich sehr achtungsvoll gehaltenen Polemik gegen Lamarck, für einen genialen Irrtum erklärt. Dieser Irrtum soll darin bestehen, daß Lamarck seine Konstruktion der Gattungen nicht anders denken konnte, als in der Zeit durch Succession, d. h. eben als Entwicklung. In Wahrheit aber wirke der Wille in der Natur nicht als eine physische Macht in der Zeit, sondern als eine metaphysische durch eine Reihe »außerzeitlicher

Willensakte«, die dem Dasein der Gattungen und Individuen vorangehen. Dieser Begriff ist nun freilich in sich selbst widersprechend, und die auf ihn begründete Naturdeutung zieht auf eine absurde Weise beständig die Erscheinungswelt heran, um einen metaphysischen Vorgang zu erklären. Die anatomische Gestalt der Tiere wird durch den Willen bestimmt: »er macht daraus, was sein jedesmaliges Bedürfnis heischt. Will er als Affe auf einem Baum herumklettern, so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen« und Ähnliches.

Fragen wir nun, wie der Philosoph dazu kommt, den kausalen Zusammenhang der Erfahrungswelt, den er selbst doch so entschieden vertreten hat, so willkürlich zu durchbrechen, so liegt der Grund darin, daß er »die Stufen der Objektivation des Willens« die Gattungen der Erscheinungswelt als metaphysisch festgelegt ansah und zwar durch die »Platonischen Ideen«, wie er sie nennt, die ewigen Formen und »unerreichbaren Musterbilder der Dinge«. Woher sie stammen, woher und wie ihre Realität zu denken ist, das erfahren wir nicht. Wenn alle Vielheit nur ein irrealer Schein ist, so sollte man meinen, daß auch die Vielheit der Ideen das ewig Eine und Reale, für das es kein Geschehen und kein Erleiden gibt, nicht berühren noch als metaphysische Realität aus ihm hervorgehen könne; auch die Ideen müßten also der Erscheinungswelt angehören. Und doch sind sie nach Schopenhauers Lehre frei von den Formen der Erscheinungswelt, und der Wille »geht in sie ein«, bevor er sich nach dem Prinzipium Individuationis objektiviert. Sie stehen in der Mitte zwischen Ding an sich und Erscheinung, keinem von beiden wesensgleich oder angehörig. Es ist der unklarste Lehrbegriff, den Schopenhauers System enthält, und er wird durch keinerlei Konsequenz aus der Gesamtanschauung oder den einzelnen Gedankenzügen mit Notwendigkeit hervorgetrieben. Schon hierdurch werden wir darauf hingewiesen, daß er durch äußere Einflüsse oder als ein Rest einer früheren Stufe der Gedankenentwicklung in das System eingedrungen ist. Beides ist der Fall. Auf Plato führt ja Schopenhauer schon durch den Ausdruck selber die Idee zurück, und in der Ästhetik wird uns die Bedeutung dieser Seite seiner Lehre greifbar entgegentreten. Die Idee als Stufe der Ojektivation aber ist nicht platonisch, sondern sie gehört Schelling an, dessen »Potenzen« dem Wesen nach dasselbe sind, und der in seiner späteren Ideenlehre die subjektiven und objektiven Entwicklungsformen des Absoluten in ganz ähnlicher Weise in eins setzt. Wir wissen, wie früh Schopenhauer von Platos Lehre ergriffen wurde: als er sein System entwarf, faßte er sie offenbar, ohne es zu wissen, von vornherein im monistischen Geiste der Identitätsphilosophie. —

Bis hierher erscheint die Metaphysik Schopenhauers ihrem Inhalt nach wesentlich biologisch bestimmt. Nun aber hat seine gesamte Betrachtungs-

weise noch eine andere Seite, und erst diese eröffnet uns den Zugang in das Innerste, in das eigentliche Wesen seiner Philosophie: es ist die moralische.

Wie wir wissen, ist Schopenhauers Wille ein blinder und zielloser Drang, und hier liegt der Unterschied, der seinen Willensbegriff von denen Kants und Fichtes entscheidend trennt. Kants Wille ist ganz und gar ein Vernunftvermögen, seiner Natur nach dem Begehren entgegengesetzt; nicht ein Trieb oder etwas triebartiges, sondern die Kraft, aus Motiven der Vernunft dem Triebe zu widerstehen: er hat mit Schopenhauers Willen tatsächlich nichts als den Namen gemeinsam. Nicht minder ist Fichte dem Grundzug seiner Philosophie nach rationalistisch bestimmt und dazu noch in weit höherem Grade als Kant teleologisch gerichtet. Kann man doch ohne Übertreibung sagen, daß sein System der konsequenteste Versuch ist, den die Geschichte des Denkens kennt, das was ist, restlos aus dem, was sein soll, zu erklären. Sein Ich als unendliches Streben, als Trieb und Tathandlung hat freilich mehr Verwandtschaft mit Schopenhauers Weltwillen, als Kants Willensbegriff. Aber das Ich ist doch auch für Fichte im Wesentlichen eine durchaus rational bestimmte Funktion: vernunftgemäße sittliche Zwecksetzung ist sein eigentliches Wesen. Daher empfängt Fichtes Willenslehre, wie sein System überhaupt, nur aus ethischen und teleologischen Gesichtspunkten heraus ihr inneres Leben; nur aus solcher wird sie verständlich. Bei Schopenhauer dagegen erscheint es zunächst problematisch, wie auf den blinden und ziellosen Willen, der am unmittelbarsten in den Kräften der unorganischen Natur zu Tage tritt, moralische Kategorien überhaupt angewendet werden können. Und doch hat uns schon die Kritik der Kantschen Philosophie gezeigt, daß auch für seine Willenslehre ethische Impulse und Anschauungen von vornherein maßgebend waren. Wie ist dieser Zwiespalt zu lösen? Den Weg dazu hatte Schelling gewiesen und zwar in der 1809 erschienenen Schrift: »Betrachtungen über das Wesen der menschlichen Freiheit«, die den Übergang zur theosophischen Periode dieses Denkers gewissermaßen einleitet. Es ist freilich derselbe Weg, den von Plotin und den Neuplatonikern an alle Mystiker gewandelt sind. Schelling unterscheidet zwei Prinzipien des Willens. Das Eine, das aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der Selbstsucht oder Begierde, d. h. blinder Wille«. Ihm steht der Verstand als »Universalwille« entgegen. »Im Menschen ist die ganze Macht des finsteren Prinzips und in eben demselben die ganze Kraft des Lichts«. Die »Erhebung des Eigenwillens«, der danach strebt, »das was er nur in der Identität mit dem universalen Willen ist, als Partikularwillen zu sein«, ist das Böse. Wenn im Gegenteil »statt des Geistes der Zwietracht, der das eigene Prinzip vom all-

gemeinen ſcheiden will, der Geiſt der Liebe in ihm waltet, das iſt der Wille in göttlicher Art und Ordnung«. Man ſieht trotz der myſtiſchen Färbung dieſer Sätze deutlich, daß für den Moniſten der Wille zum Einzeldaſein, das Prinzipium Individuationis, das Prinzip des Böſen iſt, die Erhebung in das Allgemeine, die Auflöſung in das allumfaſſende Sein, das Gute. Und von hier aus wird auch Schopenhauers Willens=metaphyſik in ihrem letzten Grunde verſtändlich. Sein Wille iſt tatſächlich nicht nur in der Erſcheinung, ſondern ſeinem Weſen nach der Wille zum Leben, d. h. zur Individuation, zur Einzelexiſtenz und eben deshalb iſt er an ſich ſchuldvoll und antimoraliſch. Da nun aber die Welt nach Schopenhauer ganz und gar auf dieſem Prinzip beruht, da ſie nichts iſt als die Objektivierung des Willens zum Leben, ſo iſt ſie auch nicht wie bei Schelling ein Kampfplatz zweier entgegengeſetzter Prinzipien, ſondern der Schauplatz auf welchem nur e i n in ſich widerſinniger und unver=nünftiger Wille in immer neuen Geſtaltungen hervortritt, die einander immer wieder bekämpfen und vernichten. So ſtellt Schopenhauer den moniſtiſchen Charakter ſeiner Lehre ſicherer als das Schelling trotz aller myſtiſch pantheiſtiſcher Wendungen in jener Schrift vermocht hat; aber freilich auch die Einſeitigkeit der peſſimiſtiſchen Weltbetrachtung iſt damit entſchieden.

Denn von hier aus und nur von hier aus fällt das rechte Licht auf den originellſten, am meiſten bewunderten und am meiſten bekämpften Teil ſeiner Philoſophie, den Peſſimismus. Von allem, was Schopenhauer geſchrieben hat, iſt das Kapitel »Von der Nichtigkeit und den Leiden des Lebens« in die weiteſten Kreiſe gedrungen. Für viele verknüpft ſich ſein Name ausſchließlich mit dem Begriff der Weltverneinung. Dennoch iſt dieſe Lehre und ihr Zuſammenhang mit dem Ganzen des Syſtems auch in Fachkreiſen oft zu flach und einſeitig aufgefaßt worden. Denn Schopen=hauers Peſſimismus iſt mehr als ein bloßer Spiegel ſeines perſönlichen Temperaments und viel mehr als eine kalte Abrechnung zwiſchen den Freuden und den Leiden, die das Leben bringt.

Allerdings nimmt er auch dieſe Elemente in ſich auf. Das über=empfindliche Nervenſyſtem des Denkers, die faſt pathologiſche Reizbar=keit ſeines Temperaments, ſeine dem düſtern zugewandte Phantaſie be=wirken, daß er nicht nur ſelbſt jede Widerwärtigkeit, jedes Leiden und jeden Mißerfolg, den ihm das eigene Leben bringt, auf das Schneidenſte empfindet, ſondern daß er auch die Qualen der anderen Weſen, die er ſieht oder von denen er hört, wie eigene nachfühlt. So ſchildert er die Leiden der vom Verfolger überwältigten Tiere, ſo die Pein des ruhe=loſen und erfolgloſen Strebens. Und die Großzügigkeit ſeiner Phantaſie bewirkt, daß ſich ihm dieſe Züge zu einem umfaſſenden Weltgemälde von

dunkel brennenden Farben geſtalten. Kein Teil ſeiner Philoſophie iſt ſo ſubjektiv gefärbt wie dieſes Gemälde, in keinem anderen tritt der dichteriſche Charakter ſeiner Weltbetrachtung ſo deutlich hervor. Daher haben dieſe Schilderungen eine Gewalt, der ſich kein Leſer ſo leicht entzieht, und begreiflich iſt es, daß ſie ſtark gewirkt haben und noch heute auf künſtleriſch gerichtete und verwandte Seelen wirken.

Der elementaren Tiefe dieſes Empfindens gegenüber will ein verſtandesmäßiges Abwägen der Luſt- und Unluſtbilanz nicht viel bedeuten. Natürlich liegt es im Namen wie in der Sache, daß der Peſſimismus eine Wertung des Lebens im eudämoniſtiſchen Sinne iſt, und eine ſolche nimmt denn auch Schopenhauer vor. Für ihn ſtehen vereinzelte Momente der Luſt und der Befriedigung unendlich vielem Leiden gegenüber. Ja, die Luſt ſelbſt iſt nur ein negativer Zuſtand, das Aufhören eines Leidens, das kurze Zwiſchenſtadium zwiſchen Schmerz und Langerweile, zwiſchen denen das Leben des Menſchen hin und her pendelt, und das aus raſch ſchwindender Illuſion hervorgeht. Der Behauptung, daß die Welt gut, ja, die beſte aller möglichen Welten ſei, ſtellt er die entgegengeſetzte gegenüber: ſie iſt grundſchlecht, ja, die ſchlechteſte aller möglichen Welten. Aber es liegt ihm ſehr fern, durch ein meſſendes und rechnendes Verfahren dieſe Tatſache beweiſen zu wollen, und er würde Eduard von Hartmanns Wahrſcheinlichkeitsrechnung ebenſo entſchieden wie gelegentliche neuere Verſuche dieſer Art abgelehnt haben. Erklärt er es doch für ganz überflüſſig, zu fragen, ob des Guten oder des Üblen mehr auf der Welt ſei; denn ſchon das bloße Daſein des Übels entſcheide die Sache. Und in der Tat, empiriſch genommen, iſt die Frage nach dem Werte des Lebens nicht anders als individuell zu entſcheiden; ſie wird von jedem Einzelnen nach ſeinen Erfahrungen und Lebensgefühlen beantwortet werden. Aber für Schopenhauers Peſſimismus iſt das weſentliche, daß der Unwert und die Verwerflichkeit des Lebens aus dem tiefſten Weſen der Welt ſtammt und der empiriſchen Beſtätigung kaum bedarf.

Jenes alte myſtiſche Motiv, das Schopenhauer wahrſcheinlich zuerſt in Schellings Schrift von der Freiheit entgegengetreten war, wird hier wieder lebendig: die Selbſtentzweiung des Willens, alſo der Trieb zur individuellen Exiſtenz iſt eine Schuld, die Urſchuld; und das Leiden iſt ſeine notwendige Vergeltung. Wie kann eine Welt, deren Weſen Wille iſt, anders als unvollkommen und qualvoll ſein, da es ja im Weſen des Willens liegt, daß er ewig unbefriedigt ſein muß: »ein raſtloſer Drang, für den Stillung ſoviel bedeuten würde, wie Vernichtung.« Wie kann die Erſcheinungswelt, die aus der Selbſtentzweiung des Willens hervorgegangen iſt, anders als leidvoll ſein, da ja doch jene Entzweiung ewigen Kampf und damit ewiges Leiden bedeutet! Und die Entwicklung der Natur, die Steigerung

ihrer Gebilde, ſie iſt zugleich eine Steigerung des Leidens: denn mit der zunehmenden Klahrheit des Bewußtſeins, nimmt auch das Bewußtſein des Leidens an qualvoller Deutlichkeit und ſchmerzwirkender Intenſität zu; beides erreicht ſeinen Gipfel im Menſchen.

Die Schuld, durch welche das Individuum wird und ins Leben tritt, iſt nicht in der Erſcheinungswelt kontrahiert. Sie iſt ein metaphyſiſcher Willensakt, der außerhalb des empiriſchen Seins liegt. Aber dieſes letztere iſt ganz und gar ſeine Folge. Leiden iſt Vergeltung für die Selbſtbejahung des Willens, Tod die Vergeltung für die Geburt. Im Kampfe ums Daſein, der das Leben bildet, tritt wie das Weſen des Willens überhaupt, ſo auch die Schuld, mit der er behaftet iſt, und die Strafe, der er unterliegt in die Erſcheinung. Das Leiden der Kreatur iſt nicht nur Mitleid erregend, es iſt auch empörend wegen ſeiner Zweckloſigkeit, »empörend und himmelſchreiend« wegen der Grauſamkeit der Sieger, die das unterlegene Geſchöpf gefühllos quälen und vernichten, um bald ſelbſt dem Würger zum Opfer zu fallen. »Was für eine entſetzliche Natur iſt es, der wir angehören!«

Hier alſo eröffnet ſich uns der tiefſte Einblick in das Weſen des Schopenhauerſchen Peſſimismus. Dieſer iſt im letzten Grunde ethiſchen Charakters wie ſeine Willenslehre, ja ſeine Weltbetrachtung überhaupt. Und von hier aus wird nun auch der Zuſammenhang verſtändlich, in welchem die praktiſchen Teile ſeiner Philoſophie, Äſthetik und Ethik, mit ſeiner Metaphyſik ſtehen.

Wo Wille iſt, da iſt Leiden, und nur wo er erliſcht und ſei's auch blos für Momente, da ſteht für eben dieſe Momente »das Rad des Ixion ſtill« und das Individuum iſt für dieſe Zeit erlöſt von den Qualen des Wollens und den Leiden des Daſeins. Aber wie kann ein ſolcher Stillſtand eintreten, woher die zeitweilige Befreiung kommen? Es zeigt ſich, daß dasſelbe Werkzeug, welches das Leiden aufs höchſte ſteigert, auch die Linderung, die zeitweilige Erlöſung bringt. Dieſes Werkzeug iſt der Intellekt des Menſchen. Er iſt geſchaffen im Dienſt des Willens und zum Zweck der Selbſterhaltung »gleich den Hörnern und Klauen des Tieres«. Darum hat er zunächſt nichts befreiendes und erlöſendes, wiewohl er den Gipfel deſſen bildet, was der Wille in der Natur hervorgebracht hat. Für die meiſten Menſchen bleibt er ein Sklave ihres individuellen Willens, ausſchließlich praktiſch gerichtet, zur Befreiung ihrer Bedürfniſſe und Wünſche verwendet, immer umfangen vom »Schleier der Maja«. Aber der Sklave vermag ſich auf Augenblicke wenigſtens vom Dienſte des Willens loszureißen, und wenn dies geſchieht, ſo ſieht er die Welt nicht mehr als ein Einzelweſen unter vielen anderen, nicht mehr aus dem engen Winkel ſeiner Nöte und Zwecke, ſondern aus der erhabenen Höhe der allgemeinen

Kontemplation, wo die Welt ohne Schleier klar und eben vor ihm liegt: er wird zum »reinen Weltauge«. Das iſt der äſthetiſche Zuſtand, die Seelenverfaſſung, in welcher der Genius des Künſtlers die Natur und die Menſchheit anſchaut. Es iſt ein Zuſtand reinſten Glücks, ſeliger Selbſt-vergeſſenheit; Schopenhauer wird nicht müde, ihn zu preiſen. Wer nun ſo die Welt ſieht, deſſen Blick vermag zwar noch nicht bis zum Weſen der Dinge an ſich, dem Willen in ſeiner Einheit, durchzudringen, aber er weilt auf den Ideen, den ewigen Vorbildern der Dinge, und alles Einzelne iſt ihm nichts als das vergängliche Abbild der unvergänglichen Form. Indem der Genius reinere und klarere Abbilder hervorbringt, als es die Natur in ihren individuellen Erſcheinungen vermag, erweckt er auch in anderen die Anſchauung der Ideen und gibt ihnen Teil an der Seligkeit ſeines Zuſtandes.

Auf dieſen Grundgedanken baut Schopenhauer eine höchſt geiſtvolle Kunſtlehre auf. Den Stufen der Objektivation des Willens entſprechen die einzelnen Künſte: die Architektur bringt die niedrigſte Stufe, die Kräfte der unorganiſchen Welt, zur Anſchauung, während Gartenkunſt, Tiermalerei und Tierbildnerei die lebendige Welt in ihren zahlloſen Geſtalten darſtellen. Menſchliche Schönheit, die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erſcheinung, iſt der Gegenſtand der Hiſtorienmalerei und der Skulptur Darſtellung des Menſchen in der zuſammenhängenden Reihe ſeiner Beſtrebungen und Handlungen der große Vorwurf der Poeſie. Ganz abgeſondert von allen anderen Künſten endlich ſteht die Muſik. Sie iſt nicht Nachbildung oder Wiederholung einer Idee, ſondern Abbild des Willens ſelbſt. Sie iſt die eigentlich metaphyſiſche Kunſt. Deshalb iſt die Wirkung der Muſik ſo ſehr viel mächtiger und eindringlicher als die der anderen Künſte, »denn dieſe reden nur von Schatten, dieſe aber vom Weſen«.

Zwei korrelate Gedanken ſind es mithin, die den Charakter dieſer Äſthetik beſtimmen; beide laſſen deutlich die Beziehungen erkennen, durch die ſie mit der Anſchauungsweiſe unſerer klaſſiſchen Dichter und Denker, deren Schüler und jüngerer Zeitgenoſſe Schopenhauer war, verknüpft ſind. Künſtleriſches Anſchauen und Schaffen beruht auf der Erhebung über das Individuelle. Die Kunſt ſucht und bildet das Typiſche, das immer zugleich, und am deutlichſten in der Poeſie, ein Symboliſches iſt, d. h. im äußeren Abbild der Dinge ihr inneres Weſen zum Ausdruck bringt. Das iſt genau die Anſicht, die Goethe und Schiller auf dem Höhepunkte ihres Schaffens leitete; von Goethe und nächſt ihm von Schelling iſt dann der Typus in dieſem Sinne zu metaphyſiſcher Bedeutung erhoben worden. Wie ſehr Schopenhauers Anſichten auch im Einzelnen durch die klaſſiſche Richtung beſtimmt ſind, davon zeugt ſeine Lehre vom Schönen, das ihm

mit dem Typischen geradezu identisch ist, sowie die ganze Richtung seines Geschmackurteils, zumal über Malerei und Skulptur.

Dem typischen Sein aber entspricht ein typisches Sehen. Die willenlose Kontemplation Schopenhauers geht in ihrem Ursprung deutlich auf Kants interesselose Anschauung zurück, und diese Lehre hatte gleichfalls schon von Schiller eine tiefsinnige Weiterbildung erhalten. Auch sie wird bei Schopenhauer ganz ins metaphysisch Mystische gewendet, denn die Losreißung des Intellekts vom Dienst des Willens ist ihm kein psychologischer, sondern ein metaphysischer Akt.

In der ersten Entwicklungsperiode seines selbständigen Denkens hatte Schopenhauer der kontemplativen Anschauung unter der Bezeichnung des »Besseren Bewußtseins«, eine weitere Bedeutung als nur für die Kunst angewiesen. Auch die philosophische Erkenntnis und die ethische Wertung wurde auf das »bessere Bewußtsein« zurückgeführt, und es ist deutlich, wie in dieser Konzeption Goethes typisches Sehen und Schellings intellektuelle Anschauung mit dem Begriffe der interesselosen Betrachtung zusammentrafen. In dem abgeschlossenen Lehrsystem ist von ihr nur die willenlose Kontemplation als Korrelat der Ideenlehre übrig geblieben. Allein die ursprüngliche Zusammenfassung des künstlerischen Sehens mit dem philosophischen Erkennen hat gleichwohl Spuren hinterlassen, und diese konnten für die Ästhetik nicht vorteilhaft sein. So lebendig das künstlerische Empfinden ist, das aus ihren Einzelheiten spricht, so hinreißend vielfach die Wirkungen geschildert werden, die von der Kunst ausgehen, so kann das doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Ästhetik ihrem Prinzip nach ganz einseitig intellektualistisch ist, und daß in derselben weder die Phantasie noch das eigentlich künstlerische Gefühl zu ihrem Rechte kommen. Schopenhauer bezeichnet die Kunst geradezu als eine Erkenntnisart, und daß sie Einsicht vermitteln soll, ist ein Gedanke, der sich durch alle seine Betrachtungen hindurchzieht. Am deutlichsten wird das bei der Behandlung der Tragödie, die der Philosoph als den Gipfel der Dichtkunst bezeichnet. Diesen höchsten Wert spricht er ihr zu, weil die Darstellung des Leidens die Einsicht in die Zwiespältigkeit und Nichtigkeit des Willens vermitteln soll. Eben hierin tritt aber ein noch bedenklicherer Widerspruch zu Tage, der der gesamten Ästhetik anhaftet: die Welt ist unvollkommen und schmerzvoll, und doch soll die Anschauung dieser Welt in ihren konstituierenden Grundzügen, den Ideen, lustvoll, ja beseligend sein. Es muß von hier aus seltsam erscheinen, daß man Schopenhauers Philosophie bisweilen einen einseitig ästhetischen Charakter zugesprochen hat. Das umgekehrte ist der Fall: seine Ästhetik trägt allzu deutlich das Gepräge metaphysischen Erkenntnisstrebens.

Noch wesentlicher freilich als dieser intellektualistische Zug ist es für

die Eigenart des Geſamtſyſtems, daß der äſthetiſche Zuſtand im letzten Grunde ethiſch beſtimmt iſt; denn die Aufhebung des Willens iſt, wie wir alsbald ſehen werden, ein moraliſches Phänomen, und Schopenhauer ſelbſt hat auf dieſe Analogie und Verwandtſchaft hingewieſen. In dieſem Sinne iſt ſeine Äſthetik eine Vorſtufe für die Ethik, die das eigentliche Zentrum der Schopenhauerſchen Philoſophie bildet.

Um dieſe Ethik zu verſtehen, müſſen wir uns zunächſt vergegenwärtigen, daß die Lehre vom Primat des Willens notwendigerweiſe einen ſtrengen Determinismus begründet. Der Charakter des Menſchen, ſeine Willensrichtung iſt durch einen metaphyſiſchen Akt vor der Geburt ein für allemal feſtgelegt. Der Menſch hat nicht nur werden wollen, bevor er geworden iſt, ſondern er hat auch das werden wollen, was er iſt. Ja er iſt tatſächlich nichts anderes als die Erſcheinung jenes metaphyſiſchen Willensaktes, unter der Form der Zeit angeſchaut. Daher iſt der angeborene Charakter abſolut unveränderlich und unzerſtörbar. Die Erkenntnis kann vermehrt, die Intelligenz erhöht werden, und damit können alte Motive ſeines Willens unwirkſam, neue wirkſam werden. Aber Motive ſind nichts als Gelegenheitsurſachen; ſie beſtimmen die Äußerungen des individuellen Willens, aber nicht ſein Weſen und ſeine Richtung. Der menſchliche Wille kann zwiſchen zwei Motiven ſchwanken, aber nur ſo, wie etwa eine Nadel ſchwankt, wenn ſie zwiſchen zwei Magneten ſchwebt: das ſtärkere Motiv ſiegt mit Notwendigkeit, und die Entſcheidung iſt nur ſcheinbar Sache der Vernunft, die in Wirklichkeit nicht herrſcht, ſondern nur zu vorſtellungsmäßigem Bewußtſein bringt, was ſich auch ohne ſie vollziehen würde.

Allerdings lehnt Schopenhauer die Idee der Verantwortlichkeit und die Tatſache des Gewiſſens nicht etwa als Illuſionen ab; im Gegenteil, er betont ihre Bedeutung nachdrücklich. Nur erklärt er es für einen Irrtum, eine Selbſttäuſchung, wenn wir ſie auf unſere einzelnen Taten beziehen: ſie gelten in Wahrheit dem was wir ſind, nicht dem was wir tun oder getan haben. Denn die Taten ſind notwendige Folgen des Seins: »Operari sequitur esse«. Daher entſtammen Verantwortlichkeit und Reue dem metaphyſiſchen Zuſammenhang der Dinge und haben eine tiefere Bedeutung als bloßen Erfahrungstatſachen zukommt. Im Zuſammenhang der Erſcheinungswelt freilich haben ſie eben darum weder Grund noch Wirkung. An dem geſetzmäßigen Ablauf der Willensäußerungen eines Menſchen vermögen ſie nichts zu ändern; noch weniger freilich ſind ſie im Stande den Charakter ſelbſt, der der Kauſalität nicht unterworfen iſt, umzubilden.

Wenn dem ſo iſt, ſo hat es keinen Sinn, von einem allgemein verbindlichen Sollen zu ſprechen. Abgeſehen davon, daß nicht abzuſehen iſt, woher ein ſolches abgeleitet werden könnte, ſo würde das Sittengebot die

Geſinnung des Menſchen tatſächlich niemals beeinflußen können, eine Ethik alſo, die imperativiſch Geſetze für das Handeln geben will, wie die Kantiſche, iſt vom Standpunkt eines konſequenten Determinismus aus nicht möglich. Die Aufgabe der Ethik iſt nicht, vorzuſchreiben, ſondern die Handlungen und Geſinnungen der Menſchen zu beſchreiben und zu deuten. Der Typus der deskriptiven Ethik iſt von Schopenhauer zum erſten Male aufgeſtellt, wenn auch freilich nicht rein durchgeführt. Denn im weſentlichen kommt es ihm doch auf die metaphyſiſche Begründung eines Werturteils an.

Zu dieſem Zweck teilt er die empiriſch gegebenen Triebfedern des menſchlichen Willens in drei Klaſſen ein: eigenes Wohl, fremdes Wehe, fremdes Wohl. Je nach der Stärke und Häufigkeit, mit der dieſe Motive in einem Individuum auftreten, iſt ſeine Willensrichtung als Egoismus und Bosheit einerſeits, als Mitleid anderſeits beſtimmt. Egoismus und moraliſcher Wert aber ſchließen einander ſchlechthin aus; folglich iſt das Mitleid die einzig ethiſch wertvolle Triebfeder: aus ihm gehen die beiden Tugenden der Gerechtigkeit und der Menſchenliebe hervor, die den ganzen Inbegriff der moraliſch wertvollen Handlungen ausfüllen.

Dieſes Prinzip der Moral bringt äußerlich genommen nur das in der Erfahrung gegebene Werturteil der Kulturmenſchheit überhaupt auf eine feſte Formel. Aber nun ſucht und findet Schopenhauer den letzten Grund dieſer Wertung im Metaphyſiſchen: alle Moral muß aus der intuitiven Erkenntnis entſpringen, welche im fremden Individuum dasſelbe Weſen erkennt, wie im eigenen. Im Mitleid offenbart ſich das Bewußtſein, daß die Individualität nur ein trügender Schein und alles Exiſtierende ſeinem Weſen nach Eins iſt. Fremdes Leiden iſt eigenes Leiden. Der Edle und Gerechte wird inne »daß der Unterſchied zwiſchen ihm und anderen, welcher dem Böſen eine ſo große Kluft iſt, nur einer vergänglichen täuſchenden Erſcheinung angehört: er erkennt unmittelbar und ohne Schlüſſe, daß das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung auch das der fremden iſt, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Weſen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt; ja, daß dieſes ſich ſogar auf die Tiere und die ganze Natur erſtreckt: daher wird er auch kein Tier quälen.«

So erſcheint die ethiſche Anſchauung, welche dem Chriſtentum mit den indiſchen Weltreligionen gemeinſam iſt, hier als unmittelbare Konſequenz der moniſtiſchen Grundanſicht. Freilich fand Schopenhauer ſtarke Anregungen und ſogar vorbildliche Gedankenzüge in der indiſchen Philoſophie des Vedânta und des Buddhismus. Er entlehnt ihr die Formel Tat Tvam asi, die er ſo oft und bedeutungsvoll wiederholt: »Das biſt du«, das heißt: in jedem lebendigen Weſen erkennſt du das eigene Ich wieder. Beſonders für ſeine Liebe zu den Tieren, für ſeinen Abſcheu gegen jede

Tierquälerei beruft er ſich auf die buddhiſtiſche Morallehre, die in dieſer Hinſicht das Chriſtentum an Großherzigkeit und Güte übertrifft. Der chriſtlichen Liebe gegenüber erſcheint ſein Prinzip des Mitleids freilich weſentlich negativ gefaßt und allzu eng. Allein der peſſimiſtiſche Philoſoph kann konſequenter Weiſe nicht anders formulieren, weil ihm Glück und Freude Illuſionen ſind und alſo die poſitive Beförderung dieſes Zuſtandes kein wertvolles Ziel ſein kann. Daher kann es nur darauf ankommen, fremden Schmerz als den eigenen zu empfinden und ihn dem entſprechend ſo weit als möglich abzuwehren, wie es die indiſche Ethik vorſchreibt.

Von indiſchen Gedankenzügen mehr noch als von chriſtlichen wird der Denker denn auch geleitet, wenn er den ethiſchen Standpunkt überſteigend, mit der Lehre von der Askeſe den Gipfel ſeiner praktiſchen Philoſophie erreicht und zugleich ganz und gar ins Gebiet der Myſtik hinüberſchreitet. Schon der äſthetiſche Zuſtand, noch entſchiedener aber der ethiſche Vorgang des Mitleids beruhen auf dem Durchbrechen der Erſcheinungswelt durch ein metaphyſiſches, überindividuelles Prinzip und, was dem entſpricht, ein zeitweiliges Aufhören des individuellen Willensdrangs. In der Kunſt war es, wie wir wiſſen, ein intellektuelles Moment, die Anſchauung der Ideenwelt, wodurch ſich der einzelne über die individuelle Exiſtenz erhebt, in der Ethik ein Gefühl, ein unmittelbares metaphyſiſches Empfinden, das ſich allem Empiriſchen entgegenſetzt und die Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen ergreift. Aber beide bezeichnen nur vorübergehende Zuſtände, denn auch das Mitleid äußert ſich ſeinem Weſen nach nur in einzelnen, wenn auch oft wiederholten Impulſen und Akten. Wo es aber zum dauernden Zuſtand wird, wo es ſich zum Mitfühlen des ganzen Leidens der Welt erweitert und vertieft, da führt es mit innerer Notwendigkeit zur *Brechung* des Willens zum Leben. Wer ſo empfindet, deſſen Wille wendet ſich, bejaht nicht mehr ſein eigenes in der Erſcheinung zum Ausdruck kommendes Weſen, ſondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieſer Zuſtand ſich kundgibt, iſt die *Askeſe*: es iſt die Geſinnung und Lebensweiſe der chriſtlichen wie der indiſchen Heiligen und Büßer, wenn man dieſelbe ihrer dogmatiſch-myſtiſchen Außenſchale entkleidet. Die Brechung des Willens iſt die Gnadenwirkung, von der jene in ihrer Sprache reden. Denn dieſe Umkehr iſt ein wirkliches Wunder, ein metaphyſiſcher Akt, deſſen Möglichkeit von keinem empiriſchen Standpunkt einzuſehen iſt, ja, mit allen Geſetzen der Natur und der Erſcheinungswelt in völligem Widerſpruch ſteht. Für die, in denen der Wille zum Leben erloſchen iſt, iſt auch die Welt, ſein Spiegel, aufgehoben: dieſe unſere ſehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchſtraßen wird zum Nichts. Freilich das Nichts iſt nur ein relatives, es iſt nur für uns eine reine Negation, die wir uns keinen Begriff von einem Sein nicht in-

dividueller Art, einem Sein ohne Zeit und Raum zu machen vermögen. Wer aber gleichwohl eine positive Kenntnis davon erlangen will, den kann man nur auf den Zustand verweisen, »den alle Die, welche zur vollommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott usw. bezeichnet hat.« So endigt auch Schopenhauers Philosophie wie die Schellings, wie so mancher andere bedeutungsvolle Ansatz romantischen Denkens, in ausgesprochenem Mystizismus, in der Verneinung allen rationalen Erkennens und Verstehens, der Versenkung in völlig gefühlsmäßige, religiös gesteigerte Seelenzustände.

Mit Recht haben schon Schopenhauers erste Anhänger darauf hingewiesen, daß die Lehre von der Verneinung des Willens im Widerspruch mit der monistischen Grundanschauung steht: nach dieser ist ja der Wille nur einer, und wenn er in einer seiner Erscheinungen aufgehoben werden könnte, so würden hiermit auch alle übrigen vernichtet sein. Für den mystischen Standpunkt, auf dem Schopenhauers Philosophie endigt, kommt es freilich nicht allzu sehr darauf an, ob das unerkennbar Geheimnisvolle sich in der Welt der Vorstellung als Widerspruch äußert. Allein es tritt, was wichtiger ist, von hier aus der Grundwiderspruch hervor, der sich durch Schopenhauers gesamte Willenslehre hindurchzieht. Aus einem metaphysischen Willensakt nimmt die Welt als Vorstellung ihren Ursprung, mit einem gleichen Willensakt findet sie ihr Ende: wie kann eine solche Anschauung von der Lehre von der Idealität der Zeit und des Kausalbegriffs bestehen? und was für ein Recht hat der Philosoph, der sie lehrt, gegen Schelling und Hegel als gegen »Märchenerzähler« zu polemisieren, weil sie den Begriff der Entwicklung auf das Ding an sich angewendet haben? Tatsächlich wird ja nicht nur der metaphysische Anfangs- und Endakt, sondern nahezu alles, was der Philosoph von dem Verhältnis des Willens zur Natur und zur Erscheinung überhaupt lehrt, nur durch die Anwendung des Zeitbegriffs und der Kausalität verständlich. Der letzte Grund dieses fundamentalen Widerspruchs ist offenbar der, daß von dem kritischen Standpunkt aus, der Schopenhauers Ausgangspunkt bildet, sein Wille eben kein metaphysischer, sondern ein empirisch psychologischer Faktor ist: der auf Kant stehende Philosoph betrachtet gleichwohl die innere Erfahrung als metaphysische Erkenntnis, das psychologisch bestimmte Innenwesen des Menschen als eine metaphysische Realität, auf welche die Erscheinungen in der Außenwelt zurückzuführen sind. Der Widerspruch in dieser anthropomorphistischen Tendenz tritt deshalb um so unverhüllter hervor, weil es nicht wie bei Schelling durch philosophische Anschauung gewonnene Begriffe, sondern unmittelbare Gefühls- und Willenserlebnisse sind, durch die Schopenhauer die Welt zu deuten unternimmt.

Blicken wir noch einmal zurück, um aus dem Ergebnis unſerer Betrachtungen die geſchichtliche Poſition Schopenhauers, wie ſie ſich als Ergebnis unſerer Betrachtungen darſtellt, endgiltig zu beſtimmen.

Die erkenntnistheoretiſche Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erfahrung, wie ſie von Kant geſtellt worden war, hatte ſich in Schellings Philoſophie zu dem metaphyſiſchen Problem vom Verhältnis des bewußten zum unbewußten Sein, des Geiſtes zur Natur umgeſtaltet. Dieſes Problem erhielt ſeine ganze Tiefe und zugleich ſeine ganze Schwierigkeit erſt durch die moniſtiſche Grundanſchauung, welche Schellings Identitätsphiloſophie beherrſchte: wie iſt es denkbar, daß in dem einheitlichen Weltgrund, in dem Ein und Alles, Geiſt und Natur in entſcheidendem Zwieſpalt auseinander treten und ſich doch wieder zur abſoluten Einheit vereinigen? Die Doppelheit der Attribute, der Paralelismus zwiſchen Denken und Ausdehnung, den Spinoza als eine nicht weiter erklärbare Tatſache aufgeſtellt hatte, genügte dieſem gewaltig wollenden Denkergeſchlecht nicht; ſie rangen danach, aus dem Gedanken der Welteinheit heraus die Notwendigkeit dieſer Entzweiung und Entſprechung zu begreifen. Schelling verſuchte das, indem er die Einheit zugleich als eine Doppelheit, als die »Indifferenz von Geiſt und Natur« auffaßte und von den polaren Gegenſätzen aus eine doppelte Entwicklungsreihe bis zum Zentrum, eben jenem Indifferenzpunkt, durchzuführen ſuchte. Es gelang ihm nicht, den Verſuch zu vollenden, und eben darum blieb das Problem als eine gewaltige Aufgabe für die folgenden Metaphyſiker beſtehen. Es blieben zwei Möglichkeiten, die Doppelheit der Welt, das bewußte und das unbewußte Sein auf eine Einheit zurückzuführen. Man konnte entweder das bewußte Sein und zwar im höchſten Sinne des Worts, die Vernunft, als das Abſolute und Primäre auffaſſen: dann war das Unbewußte ‹die Natur› nur ſein Zuſtand, eine Erſcheinungsform oder auch ein notwendiges Durchgangsſtadium, als eine Einſchränkung, ein »Andersſein« zu verſtehen. Oder das Unbewußte und Unvernünftige konnte als das Reale gefaßt werden: dann war das Bewußtſein, die Vernunft nur ein Sekundäres, aus dem Vernunftloſen hervorgegangen. Der erſte Standpunkt bezeichnet die Hegelſche Philoſophie, der zweite die Lehre Schopenhauers. In beiden Denkern alſo verkörpern ſich die ſtärkſten Gegenſätze, welche das metaphyſiſche Denken hervorbringen kann: der äußerſte Rationalismus, der die Welt reſtlos in vernünftig erklärbares, weil ſelbſt durch Vernunft beſtimmtes Geſchehen auflöſt, und der Alogismus oder Irrationalismus, wie man den Standpunkt Schopenhauers mit Recht genannt hat, dem der Weltgrund etwas blindes und dunkles, das vernünftige Denken und Wollen nur ein verhältnismäßig kleiner Ausſchnitt des Weltgeſchehens

und auf keinen Fall ein ausreichendes Mittel iſt, um das Weſen der Welt adäquat zu erkennen.

Der entſcheidende Zug der Schopenhauerſchen Lehre iſt es nun, daß ſie die Welt zwar als Erſcheinung und Äußerung einer unvernünftigen und blinden Kraft anſieht, ſie aber gleichwohl unter einem ethiſchen Geſichtspunkt betrachtet und die Erfahrungswelt ſowohl wie das metaphyſiſche Weſen der Dinge an ſich in dieſem Sinne erklärt und beurteilt. Schopenhauer lenkt damit auf die Bahn ein, die Fichte über Kant hinaus gehend eingeſchlagen hatte. Auch dieſe Bahn hatte ihm Schelling gewieſen, obwohl man nicht überſehen darf, daß für ihn nur ein Durchgangspunkt war, was für Schopenhauer dauernder Mittelpunkt ſeines Denkens geworden iſt. Der Widerſpruch aber zwiſchen den beiden Tendenzen, die Welt als vernunftlos und blind aufzufaſſen und ſie gleichwohl nach moraliſchen Geſichtspunkten zu verſtehen, findet bei beiden Denkern nur im Dunkel des Myſtizismus ſeine Löſung.

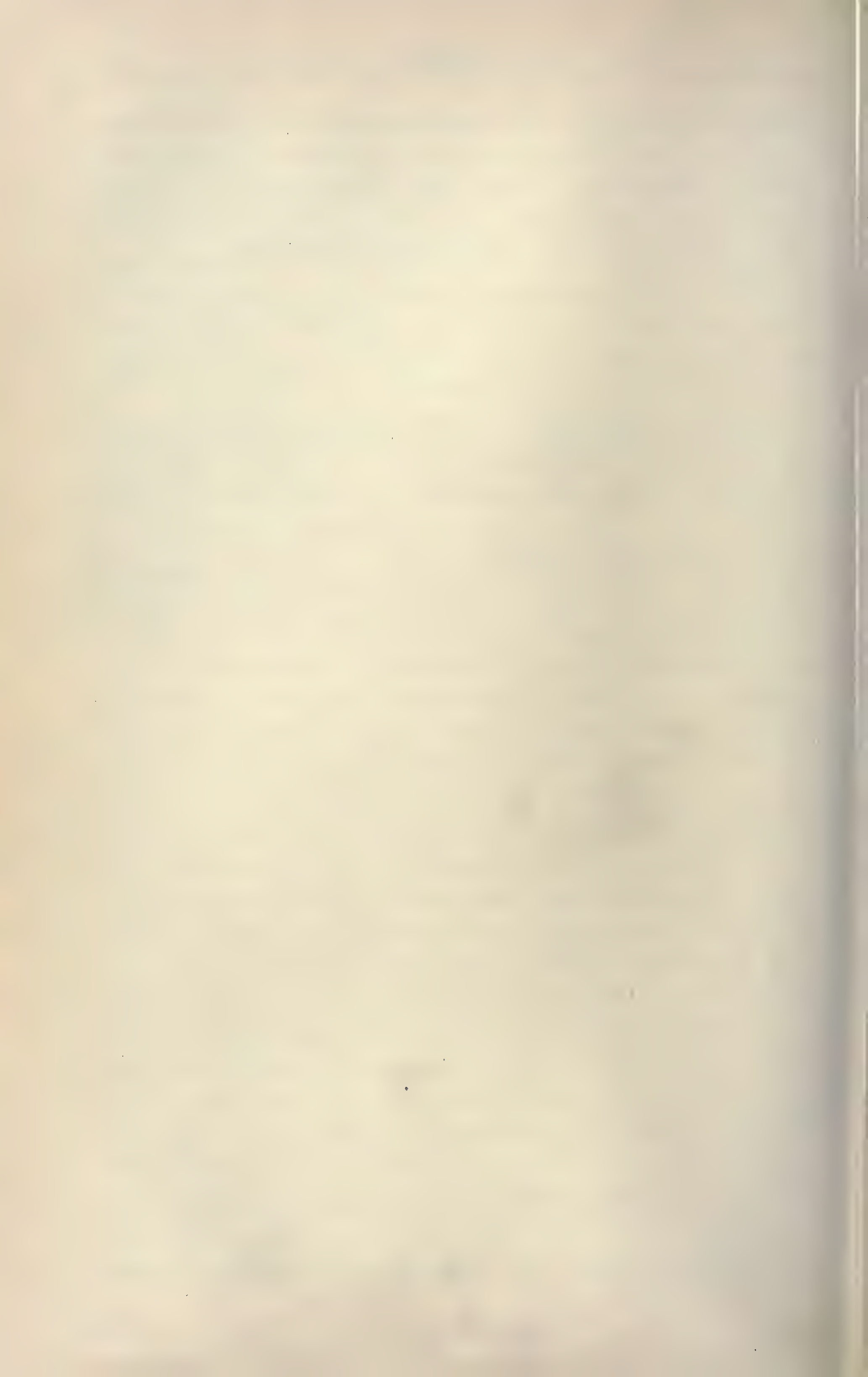
So iſt es denn erklärlich, daß Schopenhauers Syſtem für die Weiterentwickelung der Metaphyſik wenig fruchtbar geweſen iſt. Eduard von Hartmanns Philoſophie des Unbewußten iſt eher eine Rückwendung zu Schelling als eine Weiterbildung Schopenhauers; Mainländers Philoſophie der Erlöſung iſt eine vereinzelte Erſcheinung geblieben, und für Nietzſches ſelbſtändiges Stadium bietet Schopenhauer nur negative Anknüpfungspunkte. Weit nachhaltiger und bedeutſamer dagegen war ſein Einfluß auf die Entwicklung der Pſychologie. Auf dieſem Gebiete iſt durch ihn in erſter Reihe der einſeitige Intellektualismus, den noch Herbart zu erneuern ſuchte, überwunden und der Irrtum des 18. Jahrhunderts, nach welchem Bewußtſein und verſtandesmäßiges Denken im Weſentlichen dasſelbe ſind, beſeitigt. Der Voluntarismus der modernen Pſychologie, der am ſchärfſten bei Wundt zum Ausdruck kommt, verdankt ſeine Entſtehung zweifellos den Anregungen der Schopenhauerſchen Willenslehre, wie denn dieſe Lehre überhaupt eins der ſtärkſten Fermente der Entwicklung iſt, durch welche das moderne Denken gelernt hat, den irrationalen Faktoren des Seelenlebens gebührend Rechnung zu tragen.

Am lebendigſten aber iſt die Wirkung geweſen, die Schopenhauer auf die deutſche Dichtung und hierdurch vermittelt auf die Denkweiſe weiterer Kreiſe des deutſchen Volks gewonnen hat. Und hier kommt neben der Wertung des Gefühlsmäßigen und Irrationalen noch ganz beſonders die Verſchmelzung chriſtlich ethiſcher Ideen mit moniſtiſch metaphyſiſchen Anſchauungen in Betracht, die bei keinem anderen modernen Denker mit gleicher Kraft durchgeführt iſt. Der einzige originale Genius, welchen die deutſche Kunſt ſeit Goethes Tode hervorgebracht hat, Richard Wagner, ſteht ganz im Bann dieſes Gedankenkreiſes, und in der Mitte des 19. Jahr-

hunderts hat der peſſimiſtiſche Monismus Dichter ſo verſchiedener Richtungen, wie Max Jordan und Friedrich Spielhagen, beeinfluſſen können. Die künſtleriſche Kraft in Schopenhauer war eben gleich ſtark, vielleicht ſtärker wie die philoſophiſche: ſo iſt es kein Wunder, daß ſein Geiſt in der Kunſt ſeiner Zeit und ſeiner Landesgenoſſen nachlebt.

Literatur.

Schopenhauers Sämtl. Werke, herausg. v. Jul. Frauenſtädt, 6 Bde., Leipzig 1891. — Schopenhauers Sämtl. Werke in 6 Bdn., herausg. v. Ed. Griſebach, Univerſalbibliothek, Leipzig Reclam 1893 ff. — Dazu: A. Schopenhauers handſchriftlicher Nachlaß, 4 Bde., herausg. v. Ed. Griſebach. Ferner Schopenhauers Briefe, herausg. v. Ed. Griſebach, ebenda. — Wilh. v. Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Aufl., Leipzig 1910. — Kuno Fiſcher, Arthur Schopenhauer (Geſchichte der neueren Philoſophie, Bd. VIII), Heidelberg 1893. — Rudolf Lehmann, Schopenhauer. Ein Beitrag zur Pſychologie der Metaphyſik. Berlin 1894. — Ed. Griſebach, Schopenhauer. Geſchichte ſeines Lebens. (Geiſteshelden Bd. 25, 26), Berlin 1897. — J. Volkelt, Arthur Schopenhauer (Frommanns Klaſſiker der Philoſophie), Stuttgart 1900. — H. Richert, Schopenhauer, ſeine Perſönlichkeit, ſeine Lehre, ſeine Bedeutung. (Aus Natur und Geiſteswelt.) 2. Aufl., Leipzig.



HERBART



Viel einſchneidender als die Lehre Schopenhauers, trotz ihrer heftigen und lauten Polemik, iſt Herbarts Eigenart der der idealiſtiſchen Philoſophie entgegengeſetzt. Denn der Standpunkt des großen Peſſimiſten iſt, wie das vorige Kapitel gezeigt hat, bei allen Abweichungen des Temperaments und der perſönlichen Richtung, bei aller Verſchiedenheit der Methoden und des Syſtembaus, Schelling und in manchen Zügen ſelbſt Fichte nahe verwandt. Herbarts ganze Gedankenart aber iſt nach Ausgangspunkt, Wegen und Zielen, dem geſamten Idealismus von Fichte bis zu Hegel und Schopenhauer völlig heterogen und nur gegenſätzlich durch ihn beeinflußt. Herbart iſt der ſchärfſte und umfaſſendſte Kritiker, den dieſe Richtung gefunden hat, und eben hierauf beruht ein nicht geringer Teil ſeiner geſchichtlichen Bedeutung. Daher rechtfertigt es ſich, wenn wir, um jene Entwicklung nicht zu unterbrechen, mit einem geringfügigen Anachronismus Herbart nach Schopenhauer zur Darſtellung bringen, obgleich er 12 Jahre älter war als dieſer und ſeine größeren Werke wenigſtens zum Teil vor der »Welt als Wille und Vorſtellung« erſchienen ſind, über die er die erſte bedeutſame Rezenſion geſchrieben hat.

Werfen wir zunächſt einen Blick auf ſein Leben. Johann Friedrich Herbart iſt am 4. Mai 1776 in Oldenburg geboren. Der Vater, Juſtiz- und Regierungsrat, eine enge Beamtennatur, »ſchweigſam, trocken, phlegmatiſch«, ſo ſchildert ihn Herbarts Jugendfreund, der Bremer Bürgermeiſter Johann Smidt, in ſeinen »Erinnerungen an J. F. Herbart.«[1] Die Mutter weitaus bedeutender: eine Frau von Phantaſie, raſchem Entſchluß und mannhafter Willensſtärke, auf praktiſches Schaffen und Wirken gerichtet, aber weder liebenswürdig noch weiblich zart empfindend. Beide ohne Verſtändnis für einander — in ſpäteren Jahren lebten ſie auch äußerlich getrennt — wie ohne Gefühl für das nach innen gerichtete Weſen des Sohnes und ſeine früh und entſchieden hervortretende philoſophiſche Begabung. Dabei ſuchte die Mutter nach ihrer energiſchen Art mehr als der paſſive Vater auf die Entwicklung und den äußeren Lebensgang des einzigen Kindes Einfluß zu gewinnen, was natürlich nur zu einer tieferen Entfremdung führen konnte. »Ein Knabe von zarten Anlagen kann tief leiden, er kann im ſtillen leiden, es können ſich Schmerzen eingraben, die noch in den männlichen Jahren gefühlt werden.« Dieſe Stelle der Allgemeinen Pädagogik wirft ein Streiflicht auf die äußerlich in normalen Bahnen verlaufene Erziehung.

Da der Knabe von zarter Geſundheit war, wurde er eine längere Reihe von Jahren hindurch privatim unterrichtet, und zwar von dem philoſophiſch gebildeten Theologen Uelzen, und beſuchte erſt vom 13. Lebensjahre an

[1] Die für Hartenſtein niedergeſchrieben und dem 1. Bande der Kehrbachſchen Ausgabe von Herbarts Werken vorgedruckt ſind.

die Lateinschule in Oldenburg. Uelzen, wie in jenen Jahren natürlich, war an der Wolffschen Philosophie gebildet, und diese war es auch, die den philosophischen Unterricht in der Schule beherrschte. Doch auch Kant trat bereits in den Gesichtskreis des Schülers. Fast noch im Knabenalter trieb es ihn zur Philosophie und von einem glühenden Durst nach ihr beseelt, bezog der kaum achtzehnjährige die Universität Jena.[1] Fast gleichzeitig mit Fichte, der im Frühjahr 1794 zu Reinholds Nachfolge berufen war, kam der junge Student dort an. Er wurde in Fichtes Haus wie in die »literarische Gesellschaft«, einen Kreis von Studierenden, die wesentlich unter dem Einfluß des großen Lehrers standen, eingeführt. Auch Schiller durfte er besuchen und sogar auf einer Reise nach Leipzig begleiten. Aber Fichtes Vorlesungen und persönliche Unterweisungen bildeten den Mittelpunkt seiner Studien. Es scheint nicht, daß diese weit über den Kreis der philosophischen Disziplinen hinausgingen: erst in späteren Jahren, während seiner Bremer Vorbereitungszeit hat er sich eingehend mit exakten Wissenschaften, besonders der Mathematik beschäftigt.

Schon im Jahre 1797 verließ er die Hochschule, um eine Hauslehrerstelle in der Familie des Berner Patriziers von Steiger anzunehmen. Er tat das nicht, weil ihn äußere Verhältnisse drängten, wie soviele seiner begabten Zeitgenossen, sondern einem angeborenen pädagogischen Triebe folgend und weil er in dieser Tätigkeit eine innere und auch wohl äußere Vorbereitung auf den Beruf des philosophischen Lehrers sah. So übernahm er denn auch die Erziehung der drei Knaben des Steigerschen Hauses mit tiefem Ernst und enthusiastischer Wärme. Ein Zusammentreffen mit Pestalozzi und ein Besuch seines Unterrichts in Burgdorf waren Eindrücke von bleibender Wirkung, die das pädagogische Denken Herbarts entscheidend befruchten mußten.

Die Wirren der französischen Revolution, die Bern und das Waadtland mit ergriffen und anderseits auch wohl der Trieb zur philosophischen Produktion veranlaßten Herbart aus der Stellung, die er liebte und die ursprünglich auf viel längere Zeit berechnet war, schon Ende des Jahres 1799 auszuscheiden. Er lebte nun einige Jahre im Hause und auf dem Gute seines schon oben genannten Freundes Johann Smidt in und bei Bremen, im wesentlichen mit Studien, schriftstellerischen Versuchen und der Vorbereitung zur akademischen Laufbahn beschäftigt. Im Herbst 1803 promovierte er in Göttingen zum Doktor der Philosophie und habilitierte sich unmittelbar darauf. Er begann seine Lehrtätigkeit charakteristischer Weise mit Vorlesungen über Pädagogik; daran schlossen sich in den folgenden Semestern nacheinander Ethik und Psychologie. 1805 wur er zum

[1] So schreibt er später in dem der Göttinger Fakultät eingereichten Curriculum. Werke, herausgegeben von Kehrbach I 366.

außerordentlichen Profeſſor ernannt, 1808 als Ordinarius für Philoſophie und Pädagogik auf den Lehrſtuhl Kants nach Königsberg berufen. Hier wurde er zugleich Mitglied der »wiſſenſchaftlichen Deputation«, jenes ſachverſtändigen Beirates, den W. v. Humboldt dem Oberſchulkollegium zur Seite geſtellt hatte, und trat dadurch in perſönliche Verbindung mit den Erneurern des preußiſchen Unterrichtsweſens, Humboldt, Süvern, Nicolovius. Auch begründete und leitete er ein pädagogiſches Seminar, das ſeine Grundſätze ins praktiſche umſetzen ſollte. Er vermählte ſich in Königsberg mit einer jungen Dame engliſcher Abkunft, mit der er in kinderloſer, aber glücklicher Ehe lebte.

Die Göttinger und die Königsberger Jahre ſind die Zeit ſeiner literariſchen Produktivität. Die »Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet« eröffnet im Jahre 1806 die Reihe der Hauptwerke. Die einzelnen Teile des philoſophiſchen Syſtems: Metaphyſik, Logik, Ethik, Pſychologie wurden nacheinander teils in Form kompendienhafter Lehrbücher, teils in wiſſenſchaftlich ausgeführten Bearbeitungen behandelt und veröffentlicht. Auch die populär philoſophiſche Darſtellung fehlt nicht. ⟨Encyklopädie der Philoſophie. Aus praktiſchen Geſichtspunkten entworfen. 1831⟩ Unter den Kompendien iſt das »Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie«, 1812 zuerſt erſchienen, das gehaltvollſte und auch in der Form glücklichſte. Noch heute können die erſten Abſchnitte als Muſter philoſophiſcher Propädeutik dienen und die zweite Hälfte des Buches gibt, ohne daß es eigentlich beabſichtigt iſt, eine gedrängte Überſicht über die geſamten Hauptpunkte des Syſtems.

1833 wurde Herbart nach Göttingen zurückberufen, diesmal als Ordinarius. Damit beginnt die Glanzzeit ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit. Er wurde einer der angeſehenſten und beliebteſten Lehrer der Hochſchule. Im Jahre 1837, während des Verfaſſungsbruchs des Königs und der Eidesverweigerung der Sieben, war er Dekan: nicht zur Freude des völlig unpolitiſchen Mannes, der ſich durch ſeine Neutralität die Gegnerſchaft vieler Amtsgenoſſen und vorübergehend ſogar die Abneigung der Studenten zuzog. Die Anziehungskraft, die er ausübte, überdauerte freilich den Sturm, und er ſtarb im Vollbeſitz ſeines Anſehens am 14. Auguſt 1841.

Die ſchriftſtelleriſche Tätigkeit dieſes letzten Lebensabſchnittes beſtand teils in ergänzenden Arbeiten, teils in der Bearbeitung von neuen Auflagen früherer Bücher. Nur der »Umriß pädagogiſcher Vorleſungen« 1835 kann als ein wichtigeres Werk bezeichnet werden, obgleich auch hier eigentlich nur der Inhalt der allgemeinen Pädagogik in kompendiöſer Form und mit Ergänzungen nach der pſychologiſchen Seite hin, reproduziert wird. —

Ein ſtilles, normales und ereignisarmes Gelehrtendaſein, eine nach innen gerichtete Denkerperſönlichkeit, wenig oder garnicht vom äußeren Leben

berührt — ja, man würde ſagen weltabgewandt, wenn nicht ſeine pädagogiſche Tätigkeit (unter anderem der nicht grade glückliche Organiſationsverſuch in Königsberg) doch eine Art von Band mit der Außenwelt hergeſtellt hätte. Praktiſch gerichteten Naturen wird Herbarts Verhalten im Göttinger Verfaſſungsſtreit als Schwäche erſcheinen: von ſeinem Standpunkt, dem des Denkers, den das Weltleben mehr ſtören als erwärmen kann, der es ſich mit vollem Bewußtſein verſagt, auf das Zeitalter einzuwirken, iſt es begreiflich, wenn nicht gerechtfertigt, und man kann Smidts Urteil nur beipflichten, »daß er auch unter dieſen Umſtänden ſich ſelbſt nicht untreu geworden«. Etwas Reines und Hohes, wie es ſolchen Naturen nicht ſelten eignet, ſpricht aus den edlen Zügen ſeines Bildes und zog Freunde und Amtsgenoſſen wie ſeine Schüler an. Die Einſeitigkeit des Menſchen iſt freilich damit gegeben. Herbart war keine Vollnatur wie Schopenhauer: etwas Abſtraktes liegt in ſeiner Lebensführung wie in ſeinem Denken. »Sittlicher Ernſt und ſittliche Strenge war in ſo hohem Grade bei ihm vorherrſchend, daß er wohl eigentlich nie am Scheidewege geſtanden hat.« So wenigſtens urteilten ſeine Freunde. Von allen Künſten hatte er nur zur Muſik ein inniges Verhältnis, wie das bei exakt gerichteten Köpfen ja nicht ſelten iſt. Hier aber hat er ſich ſogar produktiv betätigt. Früh iſt ſein philoſophiſcher Standpunkt gewonnen und in den Grundzügen unveränderlich feſtgelegt: hierin, aber auch faſt nur hierin iſt er Schopenhauer vergleichbar. Schon in den Theſen bei der Habilitation ſind die Prinzipien ſeiner Methode und die Grundzüge ſeiner Weltanſchauung ſo ausgeſprochen, daß er ſpäter nichts davon zurückzunehmen hatte, und ſeine Werke erſcheinen ſachlich als Ausführung des Gedankenkreiſes, der in und unmittelbar nach den Berner Jahren in ſeinem Geiſte feſte Form annahm. —

In der gradlinigen Entwicklung dieſes Lebens und Denkens ſind zwei Epochen von entſcheidender Bedeutung: die Studienzeit in Jena und die Tätigkeit als Hauslehrer in der Schweiz. Der Zug zum klaſſiſchen Altertum, der die führenden Kreiſe Deutſchlands beſeelte, war ſchon dem Schüler nicht fern geblieben: in Jena mußte das Ringen nach einem modernen Lebensideal, in welchem Geiſt und Kraft der antiken Menſchheit ſich erneuern ſollte, die große Aufgabe, an welche die klaſſiſchen Dichter ihr Leben ſetzten, für den jungen Studenten, den Schiller ſeines Umgangs würdigte, von entſcheidendem Einfluß werden. Das Ideal harmoniſcher Allſeitigkeit, der geiſtigen und ſittlichen Bildung, wie es Herder und Goethe, Schiller und Humboldt gleichmäßig vertraten, iſt wohl zweifellos damals das Seine geworden, und daß ſein ethiſches Denken eine äſthetiſche Grundlage und Färbung erhielt, erklärt ſich nicht minder aus der Einwirkung eines Gedankenkreiſes, welcher von den Elementen des ſittlichen und des Schönen gleichmäßig erfüllt war. Während ſeiner Jenenſer Studienzeit war

es wohl auch, daß ihm die griechische Philosophie nahetrat, von der sein Denken vielfach aufs unmittelbarste beeinflußt erscheint. Was ihn zu den antiken Denkern zog, war vor allem, wie er es selbst aussprach, die Unmittelbarkeit, mit der sie ihre Probleme auffaßten. Wie sie an die großen ethischen und metaphysischen Fragen herantraten, das erschien ihm für sein eigenes Denken vorbildlich: Fragen und Zweifel, wie sie die Erfahrung unmittelbar ergibt, selbst anfassen, mit eigenen Augen sehen, aus eigenen Kräften Begriffe gestalten, nicht da weiter denken, wo ein anderer aufgehört hat, wie Schelling und Hegel, wie die Modephilosophie seiner Zeit überhaupt. Freilich die Unmittelbarkeit des Denkens ist dem modernen Philosophen nicht überall möglich: wollend oder nicht, tritt er in eine Entwicklung ein, positiv oder negativ durch sie bestimmt; er muß sich mit den Leistungen seiner Vorgänger auseinandersetzen, und gerade Herbart hat das reichlich getan. Aber was er verlangt und immer angestrebt hat, ist, sich durch fremde Standpunkte nicht beirren zu laßen, durch die von der Geschichte und der eigenen Zeit gewobene Hülle hindurch die Probleme selbst ins Auge zu fassen und zu durchdenken.

Was den jungen Studenten stärker als alles andere ergriff, war der Eindruck Fichtes. Aber freilich, wenn die willens- und geistesstarke Denkerpersönlichkeit des gefeierten Lehrers den Jüngling unwiderstehlich in ihre Kreise zog, wenn ihm sein eigener innerer Beruf erst am Bilde dieses Mannes zum entscheidenden Bewußtsein kam, so fühlte sich gleichwohl der werdende Denker fast von Anfang an in einer gegensätzlichen Stellung zur philosophischen Art des persönlich verehrten Lehrers: gerade der ernstliche Versuch, sich ganz in den Geist seiner Lehre zu versenken, habe ihn von dieser wie von jeder idealistischen Philosophie ab und auf den entgegengesetzten Standpunkt gedrängt, sagt er in den bereits erwähnten Curriculum. Die Kritik, der er früh schriftlichen Ausdruck gab, richtete sich zunächst und am schärfsten gegen Schellings Versuch, Fichtes Gedankenzüge weiter zu bilden; aber sie traf bald immer bewußter den Urheber des metaphysischen Idealismus selber. Herbart war mit Fichtes Standpunkt fertig, längst ehe er mit dem Universitätsstudium fertig war, wenngleich er ihm immer eine Achtung erhalten und bezeigt hat, die er Schelling versagte. Sein angeborener Drang nach Klarheit und Exaktheit des Erkennens reagierte aufs empfindlichste gegen Methode und Inhalt der idealistischen Philosophie. Der Ideendichtung setzte er die wissenschaftliche Bearbeitung der Begriffe, die exakte Untersuchung entgegen, dem Monismus, der von der Einheit des Weltprinzips als einer selbstverständlichen Voraussetzung ausging, die natürlich gegebene Mehrheit der Prinzipien. Wie weit die ersten philosophischen Anschauungen und Begriffe, die ihm der Jugendunterricht in der Wolf'schen Philosophie vermittelt hatte, auf diese

Stellungnahme eingewirkt haben, läßt ſich nicht entſcheiden: wer könnte die Bedeutung ſolcher Nachwirkungen ſicher ſtellen, wer ſie verneinen? Jedenfalls entſprach etwas im innerſten Kern ſeiner Eigenart dem intellektualiſtiſchen und ſyſtematiſch gerichteten Charakter dieſer Philoſophie.

Wie die Jenenſer Studienjahre die philoſophiſchen Antriebe und Anlagen, ſo brachten die darauffolgenden Hauslehrerjahre in der Schweiz den erzieheriſchen Inſtinkt zur Entfaltung, der nicht minder tief als jene in Herbarts Seele wurzelten. Und dieſer wurde dann wiederum einer der ſtärkſten Fermente für ſein philoſophiſches Denken. Die Grundgedanken ſeines Syſtems nahmen während ſeines Berner Aufenthalts Geſtalt an. Aus den Plänen, die er für den Unterricht und die Erziehung der Steigerſchen Knaben entwarf, aus den Berichten, die er über ihre Entwicklung an den Vater ſchrieb, iſt der Keim ſeiner Erziehungslehre erwachſen. »Ich verdanke meine Pädagogik Dir«, ſchrieb er ſpäter an ſeinen Lieblingsſchüler Karl von Steiger. Und wenn man bedenkt, daß es ſeine pädagogiſchen Schriften ſind, in denen er ſeine ethiſchen Grundlehren zuerſt fixiert und ausgeſprochen hat, wenn er ſelber wiederholt darauf hinwies, daß er ſich weſentlich um der Pädagogik willen der Pſychologie zugewandt habe, ſo ſieht man wohl, wie tief dieſer Einfluß ſich auf ſein geſamtes Lebenswerk erſtreckte. Die erzieheriſche Liebe, die ihn zu dieſem Knaben zog, hat etwas von der leidenſchaftlichen, den ganzen Menſchen ergreifenden Zuneigung, mit der Sokrates und Plato ſich ihren Lieblingsjüngern zuwandten. Hierin iſt der Mann, der ſeinem nächſten Freunde bekannte, daß er nie eine ſinnliche Neigung zum anderen Geſchlecht verſpüre, ſeinen antiken Vorbildern verwandt, ganz beſonders aber darin, daß auch für ihn der Eros eine belebende und vergeiſtigte Quelle produktiven Denkens und erzieheriſcher Tätigkeit war. Freilich ſie ſetzt ſich bei ihm alsbald in verſtandesmäßiges, von Pedanterie nicht freies Nachdenken um, wie man aus eben jenen Berichten erſehen kann. Trotzdem aber tritt in ſeinen pädagogiſchen Schriften oft eine Wärme des Tons, ja ein Schwung der Empfindung hervor, der ſeinen übrigen Arbeiten ganz und gar abgeht, und in den tiefen und feinen Bemerkungen über den Charakter heranwachſender Knaben und über das Verhältnis des Erziehers zum Zögling fühlt man das Vorbild, das perſönliche Erlebnis durch. So iſt Herbart der einzige moderne Denker großen Stils geworden, deſſen Philoſophie zu einem weſentlichen Teil von pädagogiſchen Impulſen und Geſichtspunkten ausging und durch ſie geleitet iſt, wie er auch einer der wenigen Pädagogen iſt, der nicht bloß eine Anleitung zum Erziehen, ſondern eine Philoſophie der Erziehung geſchaffen hat. —

Faſſen wir nun Herbarts Werk im Ganzen und Einzelnen ins Auge, ſo tritt uns zunächſt als gemeinſam herrſchender Zug auf allen Gebieten

jenes Streben nach wiſſenſchaftlicher, ſo weit es möglich iſt, exakter Erkenntnis entgegen, das wir in ſeiner perſönlichen Anlage begründet gefunden haben. Herbarts Denken iſt abſolut verſtandesmäßig. Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe iſt ihm das einzige Kriterium, Widerſpruchsloſigkeit der Welterfaſſung das einzige Ziel philoſophiſchen Denkens. Wie ein Nüchterner unter den Trunkenen ſteht dieſer ſcharfe, mathematiſch geſchulte Denker neben den idealiſtiſchen Dichterphiloſophen ſeiner Zeit, den Schelling und Schopenhauer. Ein klarer, ja kühler Forſcher beherrſcht er das Gebiet des abſtrakten Denkens, ohne ſich wie Hegel von dem Rauſch, der in der Abſtraktion liegen kann, hinreißen zu laſſen. Aber freilich auch die Schwungloſigkeit des Nüchternen iſt ſein Teil. Seinen Ideen fehlt alles, was begeiſtern kann. Jedes Pathos, echtes wie falſches liegt ihm fern. Sein Stil hat keinen anderen Reiz als den allerdings nicht geringen einer völligen Klarheit und Durchſichtigkeit und die Fähigkeit der ſcharfen und knappen Formulierung. Aber dieſe Gaben haben etwas Gefährliches, denn jeder falſche Schluß, jede willkürliche Wendung offenbart ſich ſogleich dem aufmerkſam folgenden Leſer. Das innere Feuer des Wahrheitsſuchers fühlt man wohl durch die abſtrakten Gedankengänge und die unerbittliche Kritik hindurch; aber nirgends tritt es unmittelbar zu Tage und nur in den pädagogiſchen Schriften erwärmt es ſtellenweiſe die Darſtellung ſelbſt. Trotz aller Verſchiedenheit des Standpunkts und der Ergebniſſe und ohne daß ihm die Originalität ſeines großen Königsberger Vorgänger eignete, iſt Herbarts Art zu philoſophieren dem Geiſte Kants näher verwandt, als die irgend eines der metaphyſiſchen Idealiſten, die ſich ſo gern auf die Vernunftkritik berufen.

In der geſchichtlichen Entwicklung der Metaphyſik ſowohl wie ihrer beiden Anwendungsgebiete, der Pſychologie und der Naturphiloſophie unterſcheidet Herbart drei Standpunkte oder vielmehr drei verſchiedene Arten und Methoden des Denkens. In der griechiſchen Philoſophie iſt die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft »vom Sein und Werden der Dinge und von den Begriffen, durch welche die Dinge müſſen gedacht werden.« Hieran ſchließt ſich eine pſychologiſche Forſchung, welche auf feſtbeſtimmte Grundbegriffe ein regelmäßig fortſchreitendes Denken folgen läßt und dem Verſchiedenartigen der inneren Erſcheinungen eine gleichmäßige Aufmerkſamkeit widmet, und eine Naturphiloſophie, die von der äußeren Erfahrung ausgeht wie die Pſychologie von der inneren und von hier aus die Probleme der Materie, des Stoffes, der Kraft und ähnlicher Begriffe behandelt. Gegenüber dieſer klaren und zuſammenhängenden Methode des Philoſophierens hat ſich aus dem Orient eine myſtiſche Betrachtungsart entwickelt, welche durch eine Anſchauung, die von der ſinnlichen völlig verſchieden iſt, angeblich unmittelbar das Weſen aller Dinge er-

kennen will. Dieser Mystizismus ist immer zugleich Pantheismus: »Es versteht sich von selbst, daß das wahre Sein dem einzelnen Dinge abgesprochen wird.« Auf dem psychologischen Gebiete beruft er sich auf angeborene Vernunfterkenntnis durch intellektuelle Anschauung, während die Sinnlichkeit die Quelle des Irrtums und des Bösen sein soll. In der äußeren Erfahrung der Natur erblickt er »nur Stufen der Emanation oder Äußerungen des Urwesens« und bezeichnet den Stoff als das Nichtseiende. — Die dritte Vorstellungsart ist die empirische. Sie entsteht umgekehrt wie die zweite, daraus, daß man sich auf sinnliche Erfahrung und Beobachtung, insbesondere den physikalischen Apparat zur Naturerfahrung allein verlassen hat. Diese Methode hat unsere Erkenntnis sinnlicher Gegenstände ungemein bereichert, aber sie führt zu einem mehr oder weniger konsequenten Materialismus und zur Ablehnung metaphysischer Erkenntnis überhaupt. Eine entsprechende Dreiheit der Standpunkte findet Herbart auch auf dem Gebiete der Ethik und der Ästhetik. Überall gilt es, den wissenschaftlichen Standpunkt, »die richtige Mitte zwischen mystischer Anschauung und Empirismus« zu suchen. Überall haben die griechischen Denker den Weg dazu gewiesen oder doch angestrebt. Denn dieser Weg besteht, wie sie es erkannt haben, ausschließlich in der »Bearbeitung der in der Erfahrung gegebenen Begriffe.«

In dieser Definition der Philosophie liegt ein doppeltes. Einmal, daß jedes philosophische Denken von der Erfahrung ausgehen muß, und zweitens, daß es stets mit Begriffen, nicht mit Anschauungen arbeitet und auf solche abzielt. »Völliger Misbrauch des Wortes ist es, von einer Anschauungsphilosophie zu reden. Es gibt keine andere Philosophie als eine solche, die von der Reflexion anhebt, d. h. von der Auffassung der Begriffe«. Es giebt keine Anschauungen »welche der Reflexion entgehen oder sich entziehen«. Mit beiden Elementen dieser Definition ist der denkbar schärfste Gegensatz gegen die Fichte-Schelling'sche Grundauffassung bezeichnet. Philosophie schöpft nicht aus intellektualer Anschauungen, sondern aus Begriffen, die sie zunächst der Erfahrung entnimmt, und sie verfährt mit diesem Material nicht architektonisch konstruktiv, sondern kritisch.

Denn die Auffassung der Welt, die uns mit der Erfahrung gegeben wird, und die Begriffe, die sich aus dieser ergeben, sind widerspruchsvoll und führen infolgedessen zu keiner zusammenhängenden Erkenntnis. Daher erwächst die Aufgabe, diese Begriffe so zu verändern und zu ergänzen, daß sie sich in einem widerspruchslosen Zusammenhang denken lassen: eben die Ungereimtheiten der natürlichen Anschauungen sind das Motiv des fortschreitenden Denkens. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Metaphysik, die ja keine andere Bestimmung hat, als die nämlichen Begriffe, welche die Erfahrung ihr aufdrängt, denkbar zu machen. Keine

Wiſſenſchaft iſt ſo unentbehrlich, keine liegt ſo ſehr in der Mitte der Sphäre unſeres Verſtehens als dieſe.

Mit dieſen Beſtimmungen tritt Herbart nun auch in Gegenſatz zur Vernunftkritik Kants. Er greift auf das Prinzip der vorkantiſchen Metaphyſik zurück, »daß die Widerſpruchsloſigkeit eines Begriffs die Realität ſeines Inhalts verbürgt.« Für Kant gibt es keine allgemeinen Begriffe, keine Formen der Anſchauungen und des Denkens, die, wenn ſie in abſoluter Allgemeinheit gedacht, d. h. auf den geſamten Begriff der Erfahrung ‹die Welt als Univerſum› angewendet werden, nicht in Widerſprüchen endigen, und eben dieſe Tatſache beweiſt die Subjektivität dieſer Formen und die Phänomenalität der Erfahrung. Herbart dagegen will nachweiſen, daß dieſe Begriffe, gerade wenn ſie nur auf die Erfahrung im Einzelnen bezogen, aber konſequent zu Ende gedacht werden, zu Widerſprüchen führen und ſomit die metaphyſiſche Erörterung unvermeidlich machen.

Drei allgemeine Begriffe ſind es, die, wie ſie im Mittelpunkt aller Erfahrung ſtehen, ſo auch die Hauptprobleme der Metaphyſik bezeichnen: das Ich ‹Bewußtſein›, »das Ding mit mehreren Merkmalen« ‹Subſtanz› und die Veränderung, ‹in welcher die Kauſalität mit gedacht iſt›. An dieſe Begriffe ſchließen ſich die übrigen an, wie der der Materie und damit auch die des Raumes und der Zeit an den der Subſtanzialität, das Problem der Freiheit an die Kauſalität uſw. Die Geſchichte der Philoſophie iſt die Darſtellung der falſchen Verſuche, dieſe Begriffe widerſpruchslos zu geſtalten.

Wir dürfen, die Kritik des Ichbegriffs, die im weſentlichen eine Polemik gegen Fichtes Lehre bildet, bei Seite laſſen und uns ſogleich den beiden weſentlichſten Teilen der Herbartſchen Metaphyſik zuwenden. Zunächſt dem Begriff der Veränderung. Drei mögliche Vorſtellungsarten bieten ſich, um den beſtändigen Wandel der Welt zu deuten und alle drei ſind in der Geſchichte des philoſophiſchen Denkens vertreten. Herbart formuliert ſie kurz als Mechanismus, Selbſtbeſtimmung und abſolutes Werden. Der Begriff des Mechanismus denkt die Veränderung der Dinge als eine unendliche Kette, in der jedes Glied durch die Einwirkung eines vorhergehenden, alſo von außen her, beſtimmt wird. Jedes alſo wird zugleich als wirkend und als leidend gedacht: das iſt ein erſter Widerſpruch. Ferner aber würde das Seiende im Wirken wie im Leiden dasſelbe und auch nicht dasſelbe ſein wie es iſt: der zweite Widerſpruch. Somit erweiſt ſich der Begriff der mechaniſchen Veränderung als unbrauchbar. Allein zu keinem beſſeren Ergebnis führt die Analyſe der Selbſtbeſtimmung ‹Spontaneität›. Die Tätigkeit des ſich ſelbſt Beſtimmens ſetzt bereits eine Veränderung im Zuſtande des ſich ſelbſt Be-

ſtimmenden voraus: die Selbſtbeſtimmung könnte ſomit nur wieder als Wirkung einer Selbſtbeſtimmung gedacht werden und ſo gelangten wir wiederum zu einer unendlichen Reihe, die niemals zu einem Ergebnis führt. Aber auch deshalb iſt der Begriff widerſinnig, weil er eins und dasſelbe durch den Gegenſatz der Aktivität und Paſſivität (Subjekt und Objekt der Selbſtbeſtimmung) mit ſich ſelbſt entzweit. Dieſe Kritik des Spontaneitätsbegriffes gewinnt beſondere Bedeutung durch ihre Anwendung auf Kants Lehre von der intelligibeln Freiheit. Denn dieſe Lehre führt zur völligen Auflöſung des Begriffs Charakter. Ihrer Konſequenz gemäß iſt jeder Aktus des Willens etwas für ſich, ohne Zuſammenhang mit früheren und folgenden Entſchlüſſen und das ganze Leben des Menſchen ein loſes Aggregat von Selbſtbeſtimmungen: die Einheit iſt verloren. Um dieſen Unmöglichkeiten zu entgehen, hat Kant (und nach ihm Schelling und Schopenhauer) den Ausweg gefunden, die erſte Selbſtbeſtimmung abſolut werden zu laſſen und den Charakter des Menſchen auf eine zeitlos intelligible Tat zurückzuführen, von der alle zeitlichen Entſchließungen nur Erſcheinungen ſind. Abgeſehen aber von der Wilkür, die im Begriff einer einmaligen Selbſtbeſtimmung außerhalb der geſamten Kauſalkette liegt, führt dieſe Annahme zu einem Geſetz eiſerner Notwendigkeit, unter der das Geſchlecht der Menſchen ſtets bleibt, was es iſt, und jedes ſittliche Gebieten und Verbieten ſeinen Sinn verliert, — wie man ſich erinnern wird, genau die Anſchauung, die uns in Schopenhauers Ethik entgegengetreten iſt. —

Noch iſt das abſolute Werden übrig, »eine zwar nicht ſehr populäre, aber unter den Philoſophen aller Zeiten deſto mehr verbreitete Vorſtellungsart«. Sie läuft darauf hinaus, den Wechſel ſelbſt als die Eigenſchaft der Dinge »als die Qualität deſſen anzuſehen, was ihm unterworfen iſt. Nicht eine unter den einzelnen Beſchaffenheiten, ſondern das geſamte Werden, welches ſie alle durchlaufen, iſt die Qualität der Dinge. »Allein auch hier tritt ſofort der Widerſpruch hervor: das Ding ſoll ſich beſtändig ſelbſt aufheben und ſein eigenes Gegenteil erzeugen; weil es etwas Beſtimmtes war, ſoll es dasſelbe nicht mehr ſein, ſondern das Gegenteil werden.« Hierzu kommt die Unmöglichkeit, die ſich aus der Kontinuität der Zeit ergibt: hört die eine Beſchaffenheit des Dinges ganz auf, bevor die andere eintritt, ſo iſt eben ein völlig anderes mit dem vorigen nicht zuſammenhängendes da; hört ſie noch nicht ganz auf, ſo faßt ein Zeitpunkt die widerſprechenden Eigenſchaften zuſammen. Dieſer Schwierigkeit zu entgehen, haben eine Reihe von Syſtemen den geſamten Wechſel als Erſcheinung eines nicht wechſelnden Grundes auffaſſen wollen. Aber dieſes iſt nur eine Verſchlimmerung des Widerſpruchs. Denn wenn das wahrhaft Seiende eine einfache Qualität beſitzt und kein Wandel in ihm

vorgeht, ſo würde aus dem einfachen Grunde garnichts weiteres werden. Er würde ſich eben ſelbſt gleich ſein und gleich bleiben. So wird dem Monismus Schellings und Hegels, der ja eben auf dem Begriff des abſoluten Werdens beruht, der Boden entzogen, und nicht minder iſt mit dem Begriff der Erſcheinung im metaphyſiſchen Sinne die Grundanſchauung Schopenhauers verurteilt. Herbart hat zweifellos die Stelle getroffen, welche die gemeinſame Schwäche aller dieſer Syſteme iſt: ſie vermögen nicht zu erklären, wie das Eine Reale ſich wandeln und zu einem Vielfachen werden kann. Aber auch von der methodiſchen Seite aus erweiſt ſich die moniſtiſche Metaphyſik als hinfällig. Sie erklärt das All für Eins und will die Welt aus dieſem einen Prinzip erklären. »Iſt denn die Einheit gegeben? Weder Alles noch Eins iſt gegeben.« Unſere Erfahrungsbegriffe enthalten eine Mehrheit von Dingen mit mehreren unveränderlichen Merkmalen: dies iſt es, was wir Wirklichkeit nennen und was eben darum den Ausgangspunkt des philoſophiſchen Denkens bilden muß.

Nun übt Herbart freilich an eben dieſem Begriff — es iſt der der Subſtanz, der zweite der oben genannten metaphyſiſchen Grundbegriffe — eine nicht minder ſcharfe und zerſetzende Kritik wie an dem bisher betrachteten der Veränderung. Was uns in der Erfahrung tatſächlich gegeben iſt, ſind nicht Dinge, ſondern Empfindungen von Farben, Tönen und Gerüchen, die wir als Merkmale der Dinge auffaſſen. Aber alle dieſe Merkmale ſind relativ d. h. ſie ſind nur unter beſtimmten Bedingungen, die außerhalb des Dinges ſelbſt gegeben ſind, vorhanden. Was iſt Farbe im Dunkeln, was Klang im luftleeren Raum? Kein einziges Merkmal alſo gibt das an, was der Gegenſtand für ſich ſelbſt iſt. Wir ſind gezwungen zu geſtehen, daß das Ding ſelbſt, der Beſitzer dieſer Kennzeichen, unbekannt bleibt. Die Schwierigkeit ſteigert ſich, wenn man das Verhältnis der Eigenſchaft zu dem Ding, dem ſie zukommt, näher ins Auge faßt. Was wir von dem letzteren kennen, iſt nichts als die Summe ſeiner Merkmale. Und doch iſt es eine Einheit, die keineswegs gleich dieſer Summe iſt. Sagen wir aber: es hat dieſe Merkmale, ſo würden wir ein Ding ohne Merkmale vorausſetzen, welches dieſe letzteren annehmen und haben könnte, oder auch nicht. Aber ein ſolches Ding iſt offenbar niemals gegeben und das bezeichnete Verhältnis garnicht denkbar, denn eben die Merkmale (Empfindungen) ſind es ja, die allein gegeben ſind. Ein weiterer Widerſpruch endlich entſteht aus der Mehrheit der Merkmale. Wie vertragen ſie ſich mit der Einheit des Gegenſtandes? Wie kann man eine ſolche Vielheit als Eins ſetzen? Muß man doch für jedes einzelne Merkmal eine beſondere Kauſalität in dem Dinge ſelbſt annehmen oder doch eine Mehrheit des Seins, welche der Mehrheit der Merkmale zu Grunde liegt.

Dieſe Widerſprüche häufen und verwickeln ſich, wenn man außer dem Weſen des Dings ſeine Ausdehnung in *Raum* und *Zeit* ins Auge faßt und durch dieſe Betrachtung wie unvermeidlich zu dem Begriff der *Materie* gelangt. Wie kann ein Reales durch viele verſchiedene Teile des Raums ſich ausdehnen? Wie kann es identiſch ſein mit dem Vielen, worin es durch Dehnung zerreißt? In dem Begriff der *Materie* liegt ein doppelter Widerſpruch. Wir ſtellen ſie uns als ein Reales vor, das teilbar iſt und erreichen durch fortgeſetzte Teilung niemals die letzten Teile derſelben, die doch das wahrhaft für ſich beſtehende Reale ſein ſollen. Die entſprechende Schwierigkeit ergibt ſich aus dem Begriff der Zeit als eines Kontinuums, und der doppelte Widerſpruch gibt ſich in dem Begriff der *Bewegung* kund.

Wenn Herbart hier ſtehen geblieben wäre, oder vielmehr wenn er ſeine Analyſe zu einer gleich ſchneidenden und negativen Kritik des Begriffes des abſoluten *Seins* und ſeiner Konſequenzen durchgeführt hätte, wie er ſie an dem des *Werdens* vollzogen hat, ſo hätte ſein Standpunkt offenbar der einer vertieften Skepſis bleiben müſſen, wie ja auch ſeine Argumente zu einem großen Teil den antiken Skeptikern entlehnt ſind, und es eröffnete ſich die Möglichkeit eines auf dieſer Skepſis begründeten Poſitivismus. Wir werden ſpäter darauf zurückkommen. Aber es war nicht dieſes worauf Herbart abzielte. Die Skepſis kommt für ihn nur als Durchgangspunkt in Betracht. »Jeder tüchtige Anfänger in der Philoſophie iſt Skeptiker und umgekehrt, jeder Skeptiker als ſolcher iſt Anfänger. Wer in der Skepſis beharrt, deſſen Gedanken ſind nicht zur Reife gekommen.« Schon ſeine Faſſung der Aufgabe und das methodiſche Grundprinzip ſeiner Erkenntnistheorie bereitet die Wendung zum Poſitiven vor. Widerſpruchsloſigkeit des Denkens wird geſucht, und wo ſie erreicht iſt, da verbürgt ſie die Realität des Gedachten. Die ſich ſelbſt widerſprechende Erfahrung iſt dieſer Realität gegenüber nur ein Schein, und es wird nunmehr zur Aufgabe der Metaphyſik, dieſen Schein auf die ihm zu Grunde liegende Realität zurückzuführen und Schein wie Realität hierdurch verſtändlich zu machen.

Durch dieſes Ziel wird die Methode beſtimmt: aus der Aufhebung der Widerſprüche, die im erfahrungsmäßigen Begriff des Seins liegen, muß ſich das Poſitive, die Erkenntnis des wahren Seins ergeben. Zu Widerſprüchen hat es geführt, wenn wir dieſem Sein, das in der Erfahrung gegebene Merkmal der Veränderung in irgend einer Form beilegten. Zu Widerſprüchen führt es nicht minder, wenn wir dem Realen überhaupt eine Mehrheit von Eigenſchaften zuſchreiben. Hieraus folgt als erſtes Ergebnis der Satz: »*Die Qualität des Seienden iſt ſchlechthin einfach* und unwandelbar«, und nicht minder folgerichtig ergibt ſich aus den

Widersprüchen des Raumes und der Zeit der zweite Satz. »Die Qualität des Seienden ist, als Begriff, der Quantität schlechthin unzugänglich«. Aber freilich, Vielheit im Seienden ist noch nicht Vielheit des Seienden. Jene ist verboten, diese ist erlaubt. So ergibt sich dem widerspruchslosen metaphysischen Denken als Grundtatsache: daß es eine Menge von Wesen gibt, deren eigentliches Was wir nicht erkennen, von denen wir aber soviel sagen können, daß jedes von ihnen absolut einfach, unveränderlich, unausgedehnt und unzeitlich d. h. ewig — denn auch Herbart setzt wie Schopenhauer diese beiden Begriffe gleich — sein muß. Die Mehrheit dieser Realen, neben und außer einander, macht ein Verhältnis denknotwendig, das unserer sinnlichen Raumvorstellung entspricht, aber freilich nicht mit dieser identisch ist. Herbart nennt es den intelligibeln Raum.

Hiermit scheint nun freilich noch nicht allzu viel gewonnen. Denn wie können wir aus den Qualitäten dieser einfachen Wesen irgendwelches Geschehen ableiten? Was kann ihnen begegnen oder was kann außer ihnen begegnen? Das Seiende kann weder von sich abweichen, noch sich äußern, noch erscheinen. Und doch soll eben die Erscheinung erklärt werden.

Was zur Anschauung, zur Erfahrung kommen kann, sind niemals diese einfachen Qualitäten selbst, sondern immer nur die Verhältnisse, in denen sie zu einander stehen. Das Verhältnis zweier Töne wie fis zu gis ist das nächste Gleichnis für das Verhalten zweier realer Wesen in Hinsicht des Gegensatzes ihrer Qualitäten. Dieses Verhältnis beruht auf Vergleichung und ist insofern immer etwas zufälliges, denn die Vergleichung könnte sich auch auf andere Gegenstände erstrecken. Und doch beruht auf ihr alles das, was uns von dem Wesen des Seienden zum Bewußtsein kommt. Wir erkennen nur Relationen, Beziehungen. Alle Erscheinungen sind in diesem Sinne »zufällige Ansichten«. Herbart erläutert diese Begriffe an der Methode der Zerlegung von Kräften und Richtungen in der Mechanik, an dem Unterschiede der positiven und negativen Abscisse und Ordinate in der Mathematik.

Aber die Erscheinung zeigt uns Veränderungen. Sie führt auf den Begriff des Geschehens: wie ist dieser widerspruchslos zu denken? Was ist wirkliches Geschehen? Auch dies kann nur auf das Verhältnis der Realen zu einander zurückgeführt werden. Wenn diese selbständig und gesondert verharren, dann kann es offenbar keine Veränderung, kein Geschehen geben. Aber das Zusammensein der Realen könnte, ja müßte zur Beeinträchtigung dieser Selbständigkeit führen: das eine müßte das andere stören, wenn sich dieses nicht gegen die Störung durch Wiederstand erhielte. »Störung sollte erfolgen, Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, daß sie garnicht eintritt.« Selbsterhaltung des Realen im

intelligibeln Raum iſt das einzige wirkliche Geſchehen, und indem die zufälligen Anſichten dieſen Prozeß nach ſeinen verſchiedenen Seiten ergreifen, entſteht die Erfahrungswelt. —

Es iſt ein ſeltſames Schauſpiel, wenngleich in der Geſchichte der Metaphyſik nicht vereinzelt, wie der Kritiker, der mit ſo ſcharfem Blick die Widerſprüche überlieferter Begriffe aufdeckt und die falſchen Schlüſſe ſeiner Vorgänger durchſchaut, bei dem Streben nach poſitiver Erkenntnis für das Unhaltbare und Gewaltſame ſeiner eigenen Lehre keinen Blick hat. So ſtark iſt der Drang, ſich aus der Skepſis auf einen feſten und beruhigenden Standpunkt zu flüchten! »Das wirkliche Geſchehen iſt nichts anderes als ein Beſtehen wider eine Negation«, heißt es in der Allgemeinen Metaphyſik ⟨§ 236⟩ und in der Pſychologie ⟨Werke v. Kehrbach, Bd. IV, 364⟩ ſogar: Zwiſchen mehreren unter ſich ungleichartigen einfachen Weſen gibt es ein Verhältnis, welches darin beſteht, »daß in der einfachſten Qualität jedes Weſens etwas geändert werden würde durch das andere, wenn nicht ein jedes widerſtände und gegen die Störung ſich ſelbſt in ſeiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbſterhaltungen ſind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geſchieht.« Deutlicher könnte das Gewaltſame, Widerſpruchsvolle dieſer Lehre auch von einem Gegner nicht hervorgehoben werden.

Hierzu kommt nun, daß es dieſer ſo völlig abſtrakt gedachten und unanſchaulichen Lehre vom Realen und ſeinen Selbſterhaltungen an jedem greifbaren Gehalt zu fehlen ſcheint. Aber einen ſolchen gewinnt ſie freilich, ſobald man ihre Anwendung auf die Pſychologie verfolgt. Es kann kaum zweifelhaft ſein, daß der Denker von hier ausgegangen iſt und die pſychologiſche Grundanſicht erſt in zweiter Linie zu einer allgemein metaphyſiſchen Poſition erweitert hat. »Die Seele iſt die erſte Subſtanz«, ſagt er ⟨Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie § 130⟩, auf deren beſtimmten Namen die Wiſſenſchaft führt«. »Die Pſychologie zeigt uns an ihrem Beiſpiel eine ganz vorzügliche innere Bildung eines einfachen Weſens. Nach dieſem Typus muß man ſich die eines jeden anderen auch unter den nicht vorſtellenden Weſens denken.« ⟨Pſychologie, a. a. O. S. 366⟩.

Auf die Seele alſo trifft alles zu, was in der allgemeinen Metaphyſik von dem Realen ausgeſagt wird: die Seele iſt ein einfaches Weſen, nicht bloß ohne Teile, ſondern auch ohne irgendeine Vielheit in ihrer Qualität. Sie hat weder Ort noch Zeit, und ihre Unſterblichkeit »verſteht ſich«, wie Herbart faſt naiv hinzuſetzt, »wegen der Zeitloſigkeit des Realen von ſelbſt.« Das einfache Was der Seele iſt und bleibt uns völlig unbekannt.

Die erſte wichtige Folgerung für die Pſychologie iſt nun die, daß die Seele »keine Anlage und Vermögen hat, weder etwas zu empfangen, noch zu produzieren«. Mit dieſen Worten faßt Herbart ſeine berühmte Polemik gegen die Theorie der Seelenvermögen zuſammen, welche die ganze

bisherige Psychologie, abgesehen von der englischen Assoziationslehre, beherrschte. Seelenvermögen sind nichts anderes als Klassenbegriffe, unter welchen man die beobachteten Erscheinungen zu ordnen gesucht hat. Als solche sind sie praktisch benutzbar. Wenn man aber glaubt, dadurch, daß man komplizierte seelische Vorgänge auf Sinnlichkeit oder Einbildungskraft, auf das Vermögen des Vorstellens, Fühlens und Wollens zurückführt, sie erklären und auf diese Weise eine Art von Naturgeschichte des Geistes zu Stande bringen zu können, so müssen solche Versuche scheitern. Wenn man aus Kategorien von Erscheinungen Kräfte konstruiert, so sind »sie nichts als mythologische Wesen.« Indem Herbart statt dieser falschen Reduktionen und Hypostasen verlangt, daß die Psychologie das wirkliche Geschehen in der Seele erkennen und erklären soll, zeigt er hier eben jene kritische Überlegenheit und Schärfe, welche uns bei seiner Bekämpfung des monistischen Idealismus entgegentrat. Aber auch hier ist der Übergang zum Positiven nicht minder gewaltsam als in der Metaphysik.

Alles wirkliche Geschehen besteht aus Störungen (oder richtiger Störungsversuchen) und den Selbsterhaltungen einfacher Wesen. Dies gilt auch für die Seele, und der Grundgedanke der Herbart'schen Psychologie beruht nun darauf, daß er die Selbsterhaltungen der Seele mit den einfachen Vorstellungen (d. h. den Vorstellungen einfacher Empfindungen) gleich setzt. Es ist schwer zu sagen, woher er das Recht zu dieser Gleichsetzung ableitet. Denn die Begründung »Weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält«, reicht jedenfalls dazu nicht hin. Aber wie dem auch sei: was wirklich geschieht, soll auf dem Verhältnis der Vorstellungen zu einander beruhen. Entgegengesetzte Vorstellungen werden einander widerstehen. Da die Störungen unendlich mannigfaltig sind, so finden in einem und demselben Wesen ungezählte Selbsterhaltungen statt, und es ist anzunehmen, daß unter ihnen einige entgegengesetzt sein werden, andere nicht. Entgegengesetzte Vorstellungen nun müssen sich dergestalt hemmen, daß das Vorgestellte ganz oder zum Teil verschwindet, als ob die Vorstellung nicht mehr da wäre, daß es aber wieder hervortritt, sich von selbst wieder herstellt, sobald die Hemmung weicht oder durch eine neue Gegenkraft unwirksam wird. Demnach verwandeln sich Vorstellungen durch ihren gegenseitigen Druck in ein S t r e b e n vorzustellen. Eine Vorstellung s t e i g t ü b e r d i e S c h w e l l e d e s B e w u ß t s e i n s, sie tritt ins Bewußtsein, wenn sie sich aus einem Zustande völliger Hemmung erhebt. Sie sinkt unter die Bewußtseinsschwelle, wenn sie von einer anderen entgegengesetzten verdrängt wird. Alle Vorstellungen ändern immerfort ihren Zustand, indem wegen abgeänderter Hemmung bald mehr, bald weniger von ihnen als ein Streben wirkt, das Übrige aber als wirkliches Vorstellen im Bewußtsein ist. —

Man ſieht, die Auffaſſung iſt eine rein dynamiſche und folgt durchaus der Analogie phyſikaliſcher Anſchauungen. »Vorſtellungen werden Kräfte, indem ſie einander widerſtehen,« ſagt Herbart. Und hieraus erwächſt ihm der Gedanke, daß die Pſychologie eine Statik und eine Mechanik des Geiſtes enthalten müſſe. »Denn unter Kräften, die wider einander ſtreben, gibt es ein Gleichgewicht, es gibt auch Näherungen dahin und Entfernungen davon, durch neu hinzutretende Kräfte.« Darum muß die Mathemathik zu Hülfe gerufen werden, um nach der verſchiedenen Stärke der Vorſtellungen, nach dem Grade ihres Gegenſatzes und nach der Verſchiedenheit ihrer Verbindungen, die Erfolge der Hemmung zu berechnen.

In welcher Weiſe Herbart dieſe Berechnung entwirft, gehört in die beſondere Ausführung der Pſychologie, auf die wir hier nicht eingehen können. Nur ſo viel ſoll hervorgehoben werden, daß er als dasjenige, was den verſchiedenen Größenbeſtimmungen unterliegt, die Summe der Hemmung und das Hemmungsverhältnis bezeichnet. Jene iſt die Geſamtheit der ganzen gehemmten, d. h. latent gewordenen Kraft; dieſes ergibt ſich aus dem Satze, daß die Hemmungsſumme auf die einzelnen Vorſtellungen im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke, mit welcher ſie der Hemmung entgegenſtreben, verteilt werden müſſe. »Es kommt aber«, fügt Herbart hinzu, »bei dieſen Formeln nicht darauf an, einzelne Zahlen zu berechnen, oder gar die Gemütszuſtände eines Individuums mathematiſch zu beſtimmen, welches niemals möglich iſt, vielmehr zu den lächerlichen Mißdeutungen gehört, ſondern man erkennt in den mathematiſchen Formeln die allgemeinen Geſetze der pſychologiſchen Erſcheinungen.«

So weit die Vorſtellungen ſich nicht hemmen, komplizieren ſich die nicht entgegengeſetzten (wie Ton und Farbe) und verſchmelzen die entgegengeſetzten. Es entſtehen Vorſtellungsmaſſen, die eine Totalkraft ergeben und deshalb nach anderen ſtatiſchen und mechaniſchen Geſetzen wirken wie die einzelnen Vorſtellungen. Tritt eine neue Wahnehmung ſolchen Vorſtellungsmaſſen gegenüber oder treten ſchwächere Vorſtellungen nach irgend welchen Geſetzen im Bewußtſein hervor, ſo wirken ſie als Reize auf jene Maſſen, durch die einiges gehemmt, anderes hervorgerufen wird, und werden von ihnen aufgenommen und angeeignet (apperzipiert). Aus dieſer Tatſache leitet Herbart die Erſcheinungen und Geſetze der Aſſoziation und der Reproduktion der Vorſtellungen ab. —

»Gefühle und Begierden ſind nichts neben und außer den Vorſtellungen. Am wenigſten gibt es dafür beſondere Vermögen, ſondern ſie ſind veränderliche Zuſtände derjenigen Vorſtellungen, in denen ſie ihren Sitz haben.« Verwickelte Komplexionen kann zwar keine Rechnung in ihrem Zuſammenwirken verfolgen, jedoch weiſt die Pſychologie nach, daß gewiſſe Gefühle und Begierden entſpringen müſſen, wenn ſolche Kom-

plexionen zusammentreffen, die sich in einigen ihrer Elemente stärker hemmen als in anderen. Schon die Tatsache, daß die Gefühle wandelbarer und vergänglicher sind als die Vorstellungen, beweist dieses Abhängigkeitsverhältnis.

So zeigt sich die auffallende Tatsache, daß Herbart, der mit der Lehre von dem Seelenvermögen die rationalistische Psychologie so scharf und glücklich bekämpft, in seiner Auffassung des Gefühls- und Willenslebens ganz und gar in die Einseitigkeit des Rationalismus zurückfällt. Wie die Psychologie Wolfs und seiner Zeitgenossen, erkennt auch die seinige nur in der Vorstellung und ihren Verhältnissen elementar seelische Vorgänge. Gefühls- und Willensvorgänge sind Folgeerscheinungen sekundärer Natur. In diesem Punkt ist Herbart der modernen Entwicklung der psychologischen Grundanschauung geradezu entgegengesetzt.

Der Herbartschen Psychologie bleibt das geschichtliche Verdienst, daß sie der erste Versuch gewesen ist, das seelische Geschehen auf die Kombination einfachster Elemente zurückzuführen und das Verhältnis der letzteren exakt zu berechnen. Ein großer Teil der modernen Psychologie beruht auf diesem Gedanken oder doch auf der Wendung, die er späterhin durch G. Th. Fechner und W. Wundt genommen hat. Anderseits freilich ist es eine völlig unhaltbare Grundlage, auf der Herbart ihn zu verwirklichen unternimmt, und seine Seelenlehre hat daher mit einer exakten Wissenschaft nur eine Pseudoähnlichkeit. Seine »mathematische Psychologie« ist reine Metaphysik und beruht auf keiner empirischen Grundlage. Das wirkliche seelische Geschehen, wie er es voraussetzt, entzieht sich jeder Beobachtung, da wir das, was unterhalb der Bewußtseinsschwelle ist und vorgeht, niemals beobachten können. Zwar ist es eigentlich die Seele, die sich gegen die Störungen durch Vorstellungen erhalten soll, aber es ist deutlich, daß tatsächlich Herbart von Anfang an dieses Verhältnis auf die Vorstellung selbst überträgt und diese auf solche Weise hypostasiert. Die Vorstellungen hemmen und bekämpfen einander, sie steigen, sinken und streben; kurz, sie erscheinen wie selbstständige Wesen und ihnen, die eigentlich Zustände des Realen sind, werden wiederum Zustände beigelegt.[1]

Das empirische Element schließt Herbart freilich nicht aus der Psychologie aus, im Gegenteil, er zieht es als analytischen Teil der Seelenlehre

[1] Angesichts der modernen Entwicklung der experimentellen Psychologie ist es von besonderem Interesse, zu bemerken, daß Herbart die Isolierung der empirisch gegebenen Empfindung für tatsächlich unmöglich erklärt hat. »Indem nun Gruppen von Empfindungen gegeben sind und Reihen von Vorstellungen daraus entstehen, bleibt keine psychologische Möglichkeit übrig, die Empfindung zu vereinzeln, sondern es ist nur eine wissenschaftliche Abstraktion, wenn wir sie als einzeln stehend betrachten; ja sogar es ist nur Einbildung, wenn wir meinen, diese Abstraktion wäre wirklich eine Vereinzelung.« (Allgemeine Metaphysik § 201.)

in einer Weiſe mit heran, die der modernen wiſſenſchaftlichen Entwicklung nicht minder entſchieden vorgreift, wie der Gedanke der exakten Pſychologie. Es iſt der Begriff der Geiſtesgeſchichte, der ihm in einem weiten Umfang vorſchwebt, ja, den er bereits in aller Tiefe erfaßt hat. Empiriſche Pſychologie, von der Geſchichte des Menſchengeſchlechts getrennt, ergibt nichts vollſtändiges. Jedes Zeitalter überliefert dem folgenden ſeine Gedanken und ſeinen Sprachſchatz, ſeine Erfindungen und wiſſenſchaftlichen Einrichtungen. Daraus entſtehen allmählich Phänomene, die der einfache pſychiſche Mechanismus für ſich allein nicht hat ergeben können. In jedem von uns liegt die ganze Vergangenheit. Ja, ſogar »die Freiheit des Willens wird erworben wie die Vernunft und iſt beſchränkt gleich dieſer.« Man glaubt Nietzſche oder auch Herbert Spencer zu hören. Dabei liegt dem rationaliſtiſch geſchulten Denker freilich die moderne Entwicklungsidee in ihrer durch Lamarck und Darwin beſtimmten Geſtalt gänzlich fern. Es kann keinen entſchiedeneren und zugleich lehrreicheren Gegenſatz geben als den zwiſchen Schopenhauers und Herbarts Pſychologie. Alles, was die eine hat, fehlt der anderen, und beide zuſammen erſchöpfen ſie den ganzen Umkreis der Elemente, Anſätze und Richtungen, welche die heutige Pſychologie umfaßt, die den Volontarismus mit der exakten Methode zu vereinen, die Entwicklungsidee auf die Geiſtesgeſchichte anzuwenden ſtrebt. In dieſem Sinne iſt keiner von beiden Philoſophen aus der Entwicklung der modernen Wiſſenſchaft fortzudenken. —

Weit weniger fruchtbar als für die Pſychologie hat ſich Herbarts metaphyſiſche Grundanſchauung für die Naturphiloſophie erwieſen. Mehr als man denken ſollte nähert ſich ſein Realismus hier dem Geiſt ſeiner idealiſtiſchen Zeitgenoſſen, die er bekämpft. Nicht nur die allgemeine Tendenz »die ſogenannte Phyſik aus metaphyſiſchen Prinzipien zu erklären«, teilt er mit ihnen, ſondern ſeine Naturlehre kommt auch nicht ohne eine entſchieden phänomenaliſtiſche Wendung zu Stande. Gegenſtand der Pſychologie iſt das wirkliche Geſchehen, in der Naturlehre erblickt man nur den Wiederſchein davon. »Dieſe Welt iſt eine Scheinwelt. Sie gehorcht der Mathematik und lebt wie dieſe von Widerſprüchen; als ein wahres Reales kann Materie ebenſo wenig gedacht werden, wie die Bewegung als ein wirkliches Geſchehen. Aber die Geſetzmäßigkeit des Geſchehens aus dem Realen zu erklären, das läßt ſich leiſten.« Zu dieſer Leiſtung nun gelangt Herbart durch die Scheidung des intelligiblen Raumes vom empiriſchen, einer urſprünglich Leibnizſchen Konzeption. »Der intelligibele Raum iſt für einfache Weſen, für überſinnliche Monaden, die wenn ſie in ihm einander durchdringen (in einander ſind), ſich in Störung und Selbſterhaltung verſetzen. Der ſinnliche Raum iſt für Körper, die nach gemeiner Meinung für einander durchdringlich ſind und die, nach der Hypotheſe

mancher Phyſiker, auch in der Ferne aufeinander wirken« ‹Einleitung in die Philoſophie S. 134›. Nun iſt das Kommen und Gehen in dem Raum, in welchem wir die Körper erblicken, analog der Vereinigung und Trennung im intelligibelen Raum, und es ergibt ſich das Recht, die empiriſchen Vorgänge in jenem aus dem wirklichen Geſchehen in dieſem zu erklären. Selbſtverſtändlich gehört die Bewegung dem ſinnlichen Raum und darum der Scheinwelt an. Sie geſchieht nicht wirklich, ſondern bloß für den Zuſchauer. Aber auch ihre Geſetze, die der allgemeiner Mechanik, wie die Eigenarten der Stoffe und Kräfte, ſind aus dem wahren Verhalten der realen Weſen, aus der Verſchiedenheit der möglichen Gegenſätze unter ihnen zu erklären. Es wäre unnütz bei dieſen Ableitungen im Einzelnen zu verweilen. Wenn die exakte Bildung Herbarts und ſeine nüchterne Art ihn vor kosmogoniſchen Phantaſtereien Schellingſcher Art bewahrt, ſo halten ſeine Konſtruktionen der Naturgeſetze, ſeine Ableitungen der phyſikaliſchen Grundkräfte vor dem heutigen Stande der Naturwiſſenſchaften nicht weſentlich beſſer ſtand als die halb dichteriſchen Konſtruktionen des von ihm ſo ſcharf bekämpften Vorgängers.

Die Naturphiloſophie hat nach Herbart *eine* Grenze. Sie vermag das Zeckmäßige im Naturlauf nicht zu erklären. Die Kant'ſche Lehre, nach welcher die Vorſtellung des Zweckmäßigen eine immanente Form der Naturauffaſſung iſt, bekämpft er mit dem Argument, daß ſie dann ebenſo allgemein zur Anwendung kommen müßte wie die Formen des Raumes und der Zeit. Gerade, daß nicht alle Naturerſcheinungen und noch weniger alle geſchichtlichen Entwicklungen zweckmäßig ſind, iſt ihm der Beweis dafür, daß das Zweckmäßige das Werk eines intelligenten und wirkſamen Geiſtes ſein müſſe. So ſtellt Herbart den alten phyſikotheologiſchen Beweis wieder her, wiewohl er den teleologiſchen Gedanken als eine Hypotheſe bezeichnet, auf der ſich ein wiſſenſchaftliches Lehrgebäude nicht aufbauen laſſe. Aber was iſt mit dieſer Einſchränkung gewonnen, wenn der Philoſoph zu dem Satze gelangt: »So gewiß nun unſere Überzeugung feſtſteht, daß den Erſcheinungen menſchlichen Handelns auch menſchliche Abſicht, menſchliches Wiſſen und Wollen vorangeht, ebenſo gewiß muß es erlaubt ſein, die teleologiſche Naturbetrachtung zur Stütze des religiöſen Glaubens zu machen, welche Würdigung viel älter iſt und viel tiefere Wurzeln im menſchlichen Gemüt hat als alle Philoſophie«? Dazu kommt, daß eben jener Grundgedanke einer Teleologie, die den Weltlauf nur teilweiſe beherrſcht, zu Naivitäten führt, wie die: »Man blicke dahin, wo die Vorſehung keine Vorkehrungen getroffen hat, man betrachte die Staaten und deren Geſchichte!« uſw. ‹Einleitung in die Philoſophie § 132 Anm.›.

Das Verhältnis zum religiöſen Glauben iſt eine der ſchwächſten Stellen in Herbarts Philoſophie, richtiger geſagt die Stelle, an welcher die Schran-

ken dieſes ſcharfen Denkers am deutlichſten hervortreten. Seine wiſſenſchaftliche Metaphyſik gelangt ebenſowenig dazu, ein in ſich geſchloſſenes Weltbild zu ſchaffen, wie die kritiſche Philoſophie Kants. Aber während dieſer Verzicht von vornherein in der Tendenz des Kritizismus begründet liegt, ſo fehlt dem Realiſten Herbart nur die ſchöpferiſche Kraft, um die letzten Konſequenzen aus ſeinen Prinzipien zu ziehen und ihnen gemäß den Gottesbegriff entweder als widerſpruchsvoll zu verwerfen, oder ihn zu einer widerſpruchsloſen Faſſung und damit zu wiſſenſchaftlicher Geltung zu bringen. Er ſtellt die Grundlagen des Leibniz'ſchen oder richtiger des Wolff'ſchen Syſtems wieder her, aber die Spitze fehlt, und er ſucht ſie im Gebiete des Glaubens wiederzufinden. Eben hierdurch aber charakteriſiert ſich Herbarts Metaphyſik, trotz des Tiefſinns und der Begriffsſchärfe, von der ſie Zeugnis ablegt, als ein Werk zweiten Ranges, verglichen mit den weniger kritiſch fundierten, aber ſchöpferiſch kühneren und umfaſſenderen Syſtemen eines Leibniz und Spinoza, aber auch Schellings und Schopenhauers. —

Nach den bisher erreichten Ergebniſſen iſt es klar, daß Herbart die *Wertwiſſenſchaften vom Guten und Schönen* nicht auf metaphyſiſchen Fundamenten begründen kann. Und in der Tat lehnt er den Verſuch dazu mit Konſequenz und Entſchiedenheit ab. Was insbeſondere die *Ethik* betrifft, ſo haben wir bereits geſehen, daß Herbart aus allgemeinen metaphyſiſchen Geſichtspunkten heraus den Gedanken einer freien Selbſtbeſtimmung des Willens bekämpft und durch die Analyſe dieſes Begriffs zu dem entgegengeſetzten Standpunkt, mithin zu einem entſchiedenen Determinismus gelangt. In dieſer ſcharfen kritiſchen Stellung berührt er ſich mit Schopenhauer und zieht wie dieſer die Folgerung, daß es ein urſprüngliches inneres Gebieten nicht geben könne: wider Erfahrung und Pſychologie habe man ein ſolches dem menſchlichen Geiſte angedichtet. Nicht minder ſcharf wendet er ſich gegen Kants Lehre vom Gegenſatz der ſittlichen Vernunft zu der menſchlichen Natur. »Das rein Sittliche iſt ein ſolches, welchem der Menſch nicht widerſtrebt, indem das Widerſtreben das Gegenteil des Sittlichen bezeugen würde.« Eine imperative Ethik gibt daher niemals einen urſprünglichen Tatbeſtand wieder, ſondern ſie kann immer nur abgeleitet ſein; was ihr zu Grunde liegt, iſt eine Beurteilung des praktiſchen Verhaltens der Menſchen, und was in dieſer zum Ausdruck kommt, iſt der eigentliche Tatbeſtand: ein unmittelbares, unbedingtes, von keiner Theorie abhängiges Gefallen und Mißfallen. Dieſe Art der Beurteilung iſt umfaſſender als das Gebiet der Sittlichkeit, ſie bezieht ſich in erſter Reihe ſoweit nicht bloß das Angenehme und Unangenehme des ſubjektiven Fühlens, ſondern ein objektiver Gegenſtand zu Grunde liegt, auf den Unterſchied des Schönen und Häßlichen. Daher faßt Herbart beide Wert-

wiſſenſchaften unter dem Namen der Aeſthetik zuſammen und bezeichnet die Tugendlehre geradezu als »die Erhabenſte der Kunſtlehren«. In der Tat geht die Übereinſtimmung noch weiter. Alle einfachen Elemente, welche für das Werturteil in Betracht kommen, können nur Verhältniſſe ſein«, denn — hier zeigt ſich ein Parallelismus mit der metaphyſiſchen Grundanſchauung — das völlig Einfache iſt indifferent und kann weder gefallen noch mißfallen. Daher ſind die ſittlichen Elemente nichts anderes als gefallende und mißfallende Willensverhältniſſe, Dieſe Verhältniſſe und die Urteile, die auf ihnen beruhen, ſind nicht auseinander ableitbar, und es iſt ein Irrtum, ſie von der Idee eines höchſten Sittengeſetzes deduzieren zu wollen; vielmehr ſtehen ſie völlig unabhängig nebeneinander. Will man ſie finden, ſo hat man den Willen in den einfachſten denkbaren Verhältniſſen zu betrachten, die aus ſeinen Richtungen auf ſich ſelbſt, auf andere Willen und auf Sachen hervorgehen können: für jedes dieſer Verhältniſſe ſpringt dann ein urſprüngliches, abſolut unbedingtes äſthetiſches Urteil hervor. Auch in dieſem Pluralismus der ethiſchen Prinzipien wird man die Verwandtſchaft mit der metaphyſiſchen Grundanſchauung und Methode Herbarts unſchwer erkennen.

Solcher typiſchen Willensverhältniſſe unterſcheidet Herbart fünf, und aus jedem von ihnen entſpringt ein Wert- oder Muſterbegriff für das ſittliche Verhalten. Dieſe Begriffe bezeichnet er als praktiſche Ideen. Es ſind die Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung oder der Billigkeit. Sie haben nicht alle die gleiche Bedeutung für das Geſamtgebiet des ethiſchen Handelns. Die Idee der inneren Freiheit verlangt die Übereinſtimmung zwiſchen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurteilung im Allgemeinen, iſt alſo die Grundlage für das ſittliche Urteil überhaupt und daher die Vorausſetzung der vier folgenden. Auch die Idee der Vollkommenheit iſt eine formale, ſie bezeichnet keinen Inhalt für das ſittliche Urteil, ſondern bringt nur den relativen Maßſtab zum Ausdruck, nach welchem ſich dasſelbe richtet. Der Inhalt des ſittlichen Verhaltens wird durch die drei letzten Ideen gegeben, am unmittelbarſten und poſitivſten durch die Idee des Wohlwollens, welche die Befriedigung fremden Willens zum Gegenſtande des eigenen Wollens macht und eben hierdurch die Geſinnung beſtimmt. Dieſe Idee bildet den Hauptinhalt der chriſtlichen Sittenlehre, denn ſie verlangt Liebe. Die vierte und fünfte Idee haben demgegenüber einen gewiſſermaßen negativen Urſprung; die Verhältniſſe, die ihnen zu Grunde liegen, ſind ſolche, die mißfallen, und das ſittliche Ideal verlangt ihre Beſeitigung. Beide nämlich werden durch Streit hervorgerufen. Beruht derſelbe nicht auf Übelwollen, ſondern geht er unmittelbar daraus hervor, daß zwei verſchiedene Perſonen denſelben Gegenſtand begehren,

ſo entſpringt die Notwendigkeit des Rechts. Wenn aber der Streit aus einem abſichtlichen Wehetun, oder einer unmittelbaren Verletzung der fremden Perſon entſprungen iſt, oder zu einer ſolchen geführt hat, ſo verlangt die Idee der Vergeltung Strafe, ebenſo wie ein äußeres Wohltun Lohn erheiſcht.

Dieſe Ideen alſo ſchaffen die Normen für das ſittliche Urteilen und Verhalten. Aber nur in ihrer Geſamtheit können ſie dem ſittlichen Leben ſeine Richtung geben. Strebt man einſeitig der einen oder der anderen zu, etwa nur der Kultur ⟨Vollkommenheit⟩ oder nur der Liebe ⟨Wohlwollen⟩, ſo kann man der Gefahr nicht entgehen, eine der anderen ſittlichen Normen zu verletzen und damit unſittlich zu handeln. Aber wer ſich bemüht, dieſe Ideen zuſammenzufaſſen und gleichmäßig in ſich wach zu erhalten: »der wird in ihnen jene ſanfte Führung finden von der Plato ſo oft redet, freilich nicht aber gewaltſame Nötigung, an die man ſich ſeit Kants kategoriſchem Imperativ gewöhnt hat.«

Die Schwächen dieſer Deduktion ſpringen unmittelbar hervor und ſind dem Denker oft genug vorgeworfen worden. Der abſtrakte und intellektualiſtiſche Charakter dieſer Ethik führt zu Begriffsſpaltereien, ja zu Unklarheiten, die aus allzuweit getriebenem Streben nach Klarheit und Deutlichkeit hervorgehen. Dies zeigt ſich z. B. in der künſtlichen und abſtrakten Scheidung zwiſchen der Idee des Rechtes und der der Vergeltung, einer Scheidung, der man weder in der Praxis, noch in der Theorie Berechtigung zugeſtehen kann. Die formale Bedeutung der beiden erſten Ideen ferner rückt dieſe doch auf eine weſentlich andere Linie, als die drei letzten. Ließe man ſie bei Seite und höbe den künſtlichen Unterſchied zwiſchen Gerechtigkeit und Billigkeit auf, ſo käme der Inhalt der Herbartſchen Sittenlehre genau zuſammen mit dem weit einfacheren und großzügigeren ſittlichen Ideale Schopenhauers, das gleichfalls die beiden Tugenden der Gerechtigkeit und des Wohlwollens ⟨Menſchenliebe⟩ umfaßt.

Gleichwohl darf man nicht überſehen, daß es eine der grundlegenden Gedanken unſerer klaſſiſchen Epoche iſt, der hier zu abſtrakt ſyſtematiſchem Ausdruck kommt. Von Shaftesbury, der den Gedanken freilich glücklicher und gewinnender formuliert hat, iſt der Enthuſiasmus für die Tugend in eine Reihe mit der Begeiſterung für das Schöne gerückt worden, und dieſe Gleichſetzung hat, über Winckelmann und Herder hinweg, Göthe dauernd beeinflußt und in den Jugendwerken Schiller ſeinen dichteriſch anſchaulichen Ausdruck gefunden. Schopenhauers geringſchätzige Äußerung, Herbart ſcheine ſeine Ethik aus Schillers Künſtlern geſchöpft zu haben, iſt ernſthafter berechtigt als der Spötter es wußte. Die Herbartſche Wendung: »Wer das Wohlwollen nicht in ſeiner Schönheit, das Übelwollen nicht in ſeiner Häßlichkeit vor Augen hat, der wird auf ebenſo gezwungene Er-

klärungen verfallen wie Kant,« entſpricht durchaus dem Geiſt Shaftesburys und Schillers. In der Kritik der praktiſchen Vernunft dagegen war es einer der Hauptgeſichtspunkte, dieſe Vermiſchung des Guten mit dem Schönen zu Gunſten einer ſtreng vernunftmäßig begründeten Moral zu bekämpfen. Des gereifteren Schillers Schrift über die äſthetiſche Erziehung war ein geiſtvoller, wenn auch nicht bis zu Ende durchgeführter Verſuch, die beiden entgegengeſetzten Tendenzen durch den Gedanken der erzieheriſchen Entwicklung zu vereinigen, äſthetiſche und rationale Moral, Shaftesbury und Kant in einer Syntheſe zuſammen zu faſſen. Herbart dagegen hielt — wiederum entſprechend ſeiner Metaphyſik — den vorkantiſchen Standpunkt entſchiedener und einſeitiger, aber eben deshalb auch klarer und widerſpruchsloſer feſt, und wie dort ſo iſt auch hier ſein unleugbares Verdienſt, eine der möglichen Grundpoſitionen des ethiſchen Denkens im Gegenſatz zu der Zeitſtrömung, die über ſie hinwegzufluten drohte, verteidigt und feſtgehalten zu haben.

Wenn freilich bei Schiller mehr noch als die ethiſche Anſchauungsweiſe, das ä ſ t h e t i ſ c h e Denken ſelber durch die Zuſammenfaſſung der Werte befruchtet worden iſt, ſo iſt bei Herbart gerade hiervon wenig zu finden. Seine Kunſtlehre iſt einer eine Formenäſthetik in ausgeprägter Einſeitigkeit. Ihre Hauptaufgabe iſt, die äſthetiſchen E l e m e n t e und zwar im genaueſten Sinne, alſo »die allerletzten Verhältniſſe an denen noch etwas Gefallendes oder Mißfallendes wahrzunehmen iſt,« aufzudecken. Hierbei hat ſie nicht nur das Schöne von dem Stoff, an welchem und den Bedingungen, unter welchen es erſcheint, genau zu unterſcheiden, ſondern vor allem auch das Unterhaltende, Reizende, Teilnahme erweckende, Imponierende oder Lächererliche als Beimiſchung »fremdartiger Aufregungen des Gemüts« auszuſcheiden. Sie gehören in die Pſychologie, nicht in die Äſthetik. Dagegen ſind es die formalen Verhältniſſe des Raumes und der Zeit, Succeſſion, Symmetrie, Kontraſte uſw., die den Gegenſtand der Kunſtlehre bilden. Es iſt zweifellos, daß Herbarts Äſthetik, die er übrigens nicht ſyſtematiſch ausgeführt hat, von der Muſik ausgeht, welche ihm, wie wir wiſſen, allein von allen Künſten nahe ſtand, das Verhältnis der Muſiktheorie nebſt ihrer Begründung aus der exakten Akuſtik ſchwebt ihm als das Ideal einer Kunſtlehre überhaupt vor. Den mangelhaften Zuſtand der äſthetiſchen Wiſſenſchaft führt er wenigſtens zum Teil darauf zurück, daß »auf die Winke, welche die Muſik geben konnte, nicht geachtet worden iſt.« Auch Schopenhauer ſtand perſönlich in einem beſonders engen Verhältnis zur Muſik und räumt, wie wir geſehen haben, dieſer Kunſt eine bevorzugte Sonderſtellung ein. Aber nichts kann für den Gegenſatz der beiden Denker charakteriſtiſcher ſein, als die Art, wie ſie ihr Lieblingsgebiet behandeln. Seltſam, daß gerade Herbart der Erneuerer der äſtheti-

schen Moral werden mußte, er, dessen abstrakter und intellektualistischer Richtung jeder Zug zur künstlerischen Phantasie völlig abging. —

Staatslehre und Pädagogik bilden die beiden Gebiete der angewandten Ethik. Auch die Staats- und Gesellschaftslehre hat Herbart in seiner praktischen Philosophie näher ausgeführt, ohne daß der unpolitische Denker zu wesentlich originalen Ergebnissen gelangt wäre. Viel bedeutungsvoller jedoch für seinen eigenen Gedankenkreis wie für die Weiterentwicklung des behandelten Gebietes ist seine pädagogische Theorie. —

Es ist die »Allgemeine Pädagogik«, in welcher Herbart die Lehre von den praktischen Ideen zuerst aufgestellt hat, aber bereits in der höchst inhaltreichen programmatischen Schrift »Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung«, die Herbart als Schlußabschnitt der 2. Auflage seines Erstlingsbuches über »Pestalozzis Idee eines A B C der Anschauung« hinzufügte, ist der Grundgedanke der Ethik in allgemeinen Umrissen ausgesprochen. Schon dies weist auf den unmittelbaren Zusammenhang hin, in welchem beide Gebiete für ihn stehen. Aus dem Zweck der Erziehung leitet Herbart die allgemeine Pädagogik ab, und dieser Zweck kann kein anderer sein, als der, das sittliche Ideal, das die Ethik theoretisch begründet, in der Gesinnung des Zöglings lebendig zu machen und in seiner Persönlichkeit zu verwirklichen. Dieses Ideal aber wird, wie wir wissen, durch die praktischen Ideen bestimmt, jedoch nicht so, daß sie einzeln auf den Willen wirken, sondern erst dann, wenn sie in ihrer Gesamtheit dem Werturteil und dem Charakter des Menschen die Richtung geben. Das sittliche und erzieherische Ideal Herbarts ist daher von vorneherein ein solches der Vielseitigkeit des Wollens und Könnens, der »gleichschwebenden Vielseitigkeit«, wie er sagt: er setzt diesen Begriff ausdrücklich dem »der harmonischen Ausbildung aller Kräfte« gleich, der dem Publikum Göthes, Schillers und Humboldts so vertraut und wohlverständlich war. Auf der Vielseitigkeit des Interesses beruht die Charakterstärke der Sittlichkeit. Beide zusammen bilden den Endzweck der Erziehung.

Nun aber wird nach Herbarts uns bereits bekannter psychologischer Grundanschauung die Willensrichtung ganz und gar aus dem Vorstellungsleben heraus bestimmt. Denn was man nicht kennt, das begehrt und will man nicht. »Der Wert des Menschen liegt zwar nicht im Wissen, sondern im Wollen. Aber es gibt kein selbständiges Begehrungsvermögen, sondern das Wollen wurzelt im Gedankenkreis. Hier hat die ganze innere Geschäftigkeit ihren Sitz, hier ist das ursprüngliche Leben, die erste Energie.« Daher kann die sittliche Allseitigkeit nur aus einer entsprechenden intellektuellen Vielseitigkeit hervorgehen; der sittliche Charakter beruht nicht auf der natürlichen Gebundenheit des Individuums, sondern auf der Freiheit, die ein reiches Wissen und Erfahren verleiht. Vielseitigkeit

des *Intereſſes* ſetzt Vielſeitigkeit des Gedankenkreiſes voraus, und dieſe letztere iſt daher das erſte und nächſte Ziel, die »Bildung des Gedankenkreiſes« die wichtigſte Aufgabe des Erziehers. Von den beiden Tätigkeiten, welche die eigentliche Erziehung ausmachen, Zucht und Unterricht, iſt die entſcheidende der letztere. Der Unterricht wird vor der Zucht und weit eingehender als dieſe behandelt. Die ſittlich äſthetiſche Darſtellung der Welt und des Lebens iſt das Hauptmittel der Erziehung, und es iſt die Aufgabe des Unterrichts, dieſe zu vermitteln. Freilich darf er niemals dieſes ethiſche Ziel außer Augen laſſen, niemals eine bloße Darreichung von Notizen oder eine trockene Überſicht geben, niemals bloß formale Bildung anſtreben. Der erziehende Unterricht hat überall die praktiſchen Ideen zu berückſichtigen und das moraliſch äſthetiſche Intereſſe zu erwecken. Der Vielſeitigkeit des Lehrſtoffes ſteht die Forderung der Konzentration gegenüber, und dieſe iſt im letzten Grunde ſtets ethiſcher Natur. Von dieſem Geſichtspunkt aus entwirft Herbart ſeine Didaktik, die als ein bedeutungsvoller Verſuch, die Geſamtmaſſe des Unterrichtsſtoffes und der Lehrmethoden nach allgemein pädagogiſchen Geſichtspunkten ſyſtematiſch zu beſtimmen und zu ordnen, noch heute — und heute mehr als zu Lebzeiten des Philoſophen — in den Kreiſen der Schulmänner und in der Praxis der Lehrerbildung eine große Rolle ſpielen. Es iſt hier nicht der Ort, über den praktiſchen Wert dieſer Didaktik zu urteilen. Daß einem ſolchen Verſuch, den geſamten Jugendunterricht aus *einem* Gedanken heraus zu entwerfen und zu geſtalten, ſchon an ſich ein theoretiſcher Wert zukommt, iſt unzweifelhaft, und wenn er mit ſoviel Geiſt und Scharfſinn unternommen wird, wie es hier geſchehen iſt, ſo wird man dieſen Wert nicht gering einſchätzen. Ebenſo unleugbar freilich iſt, daß die Klarheit des Gedankenganges und die unmittelbare Wirkung der leitenden Ideen durch eine verwickelte und allzu weit getriebene Syſtematik beeinträchtigt wird. Für die ideenloſe Pedanterie freilich, mit der ein Teil der Herbartſchen Schule ſeine lebendigen Gedanken in allgemein bindende Schemata verwandelt und dem Eigenleben der verſchiedenen Unterrichtszweige wie der perſönlichen Tätigkeit des Lehrers ihr Recht beſchränkt oder entzogen hat, iſt Herbart nur zum kleineren Teil verantwortlich. —

Die *Zucht* läßt ſich nur dem Begriffe nach, aber nicht in der Praxis vom erziehenden Unterricht trennen. Herbart behandelt unter dieſer Rubrik das unmittelbare Verhältnis des Lehrers zum Schüler, inſofern dasſelbe zur Charakterbildung dient. Es kommt ihm eine mehr ergänzende Stellung zu, die Hauptſache bleibt, die durch den Unterricht vermittelte Wirkung auf das Gefühls- und Willensleben. Die Tätigkeit endlich, die Herbart als *Regierung* bezeichnet und vor den beiden anderen behandelt, ſoll die eigentliche Erziehung vorbereiten und möglich machen: was

er unter Regierung versteht, wird im wesentlichen durch die beiden Begriffe Gewöhnung und Disziplin gedeckt. —

Diese pädagogische Theorie als Ganzes hat das geschichtliche Verdienst, das Bildungsideal, wie es sich in der Gedankenwelt der großen deutschen Dichter und Denker des 18. Jahrhunderts entwickelt und gestaltet hat, in den Mittelpunkt des erzieherischen Denkens gestellt und damit in gewissem Sinne die Erziehungsphilosophie zu der Weltanschauung unserer klassischen Epoche geliefert und begründet zu haben. Dieses Verdienst teilt sie mit Schleiermachers erst posthum veröffentlichten pädagogischen Vorlesungen, doch weisen die letzteren bereits in weit höherem Maße über die Schranken des Zeitalters hinaus. Freilich, das klassische Ideal wird für große Seiten unseres Kulturlebens immer seinen Wert behaupten und mit ihm werden die Tendenzen einer Erziehungsphilosophie, die ihm entspricht, ein Bestandteil unseres Geistesschatzes bleiben. Aber diese Tendenzen sind einseitig. Sie sind allzu individualistisch und bleiben von dem gewaltigen Aufschwung der sozialen Ideen Pestalozzis fast ganz unberührt. Und einen ihrer entscheidenden Charakterzüge bildet der ausgeprägte und einseitige Intellektualismus, der Herbarts Philosophieren überhaupt beherrscht. Wie der Gedankenkreis sich bestimmt, »das ist dem Erzieher Alles«. In scharfem Kontrast mit Rousseau orientiert er den Zögling nicht an der Gegenwart, an der Erfahrung, an lebendigen Persönlichkeiten, sondern an dem ästhetischen Weltbild, das ihm der Unterricht vermittelt. In diesem Punkte erscheint der jüngere Denker dem älteren gegenüber geradezu rückständig, als Zögling einer Epoche, die für uns überwunden und historisch geworden ist.

Auf der Lehre vom Primat des Vorstellungslebens — so könnte man sie im Gegensatz zu Schopenhauers Anschauungsweise nennen — beruht die Übereinstimmung der Pädagogik Herbarts mit seiner Psychologie oder, wenn man will, die von ihm eröffnete Möglichkeit, die Erziehungslehre auf Psychologie zu begründen. Freilich kann für den Denker, der die Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung ableiten will, die psychologische Wissenschaft immer nur eine sekundäre Bedeutung haben: sie liefert die Mittel zu den Zwecken, welche das ethische Denken bestimmt. In seinem ersten pädagogischen Hauptwerk lehnt Herbart die Mitwirkung der Psychologie, wenigstens vorläufig, überhaupt ab, da es eine solche Wissenschaft noch nicht gebe. Aber er schränkt sie zugleich auch prinzipiell ein: »Niemals würde sie die Beobachtung des Zöglings vertreten können; das Individuum kann nur gefunden, nicht deduziert werden.« Es ist dann freilich sein psychologisches Denken wesentlich durch den Wunsch gespornt und gestachelt worden, der Pädagogik, die bisher nicht vorhandene tatsächliche Unterlage zu finden und in einem langen, von Hartenstein in Band X der Werke, unter dem Titel »Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik«

abgedruckten Fragment, hat er es unternommen, in allgemein verſtänd=licher Form eine pſychologiſche oder richtiger geſagt, pſycho=phyſiologiſche Erziehungslehre zu ſchaffen. Aber die Arbeit blieb liegen, und was wir in ſeinem letzten zuſammenfaſſenden Werke, dem »Umriß pädagogiſcher Vorleſungen« von pſychologiſchen Reſultaten angewandt finden, iſt wenig genug: es beſchränkt ſich faſt ganz auf jene allgemeinen Anſchauungen von Weſen und Art der Vorſtellungsbewegungen und auf die Erklärung einiger intellektueller Phänomene, ſo beſonders der Aufmerkſamkeit. Im übrigen werden die Seelenvermögen, deren wiſſenſchaftliche Bedeutung Herbart, wie wir wiſſen, bekämpft, als praktiſche Kategorien verwendet, wie überhaupt die allgemeine Erfahrung überall angezogen wird. Von einem ernſthaften Verſuch, die Pädagogik im Einzelnen auf die exakte Erkennt=nis des ſeeliſchen Geſchehens zu begründen, zeigt ſich nicht eine Spur.

Herbarts Pſychologie iſt, man vergeſſe es nicht, Metaphyſik, nicht Em=pirie. Metaphyſiſche Verhältniſſe und Beziehungen ſind es, die hier einer exakten Methode unterworfen werden ſollen, nicht Erfahrungstatſachen als ſolche. Wenn alſo die Pädagogik auf dieſe Pſychologie begründet wer=den ſollte, ſo hieße das nicht mehr und nicht weniger als die Erziehungs=lehre auf die letzten metaphyſiſchen Grundtatſachen zurückzuführen. Das iſt die Aufgabe, die einſt Plato im Staat unternommen und in ſeiner Weiſe gelöſt hatte, vielleicht die größte, würdigſte Aufgabe, die es für einen metaphyſiſchen Denker geben kann: ein Probeſtein ſeiner Metaphyſik zu=gleich und ſeiner Pädagogik. Und ſie lag Herbart beſonders nah, da das erzieheriſche Denken eine der tiefſten Quellen ſeiner Philoſophie überhaupt geweſen iſt. Wenn wir dieſen Maßſtab nun an den Zuſammenhang des Herbartſchen Denkens anlegen, welches wird das Ergebnis ſein?

Die pluraliſtiſche Idee, die Überzeugung von der unbedingten Realität der Einzelweſen ſtimmt zuſammen mit der erzieheriſchen Geſinnung, die in der Perſönlichkeit einen unbedingten Wert und in ihrer Ausbildung eine wertvollſte Betätigung ſieht. Und es iſt kein Zweifel, daß dieſe Geſinnung ſich mit mehr Konſequenz auf ein monadologiſches Syſtem als auf einen Monismus, dem das einzelne Weſen nur Erſcheinung und etwas relativ Unweſentliches iſt, berufen kann. Aber eben durch die Starrheit, mit der Herbart den Begriff des Seins und des Individuums faßt, gibt er dieſen Vorteil wieder preis, und nur durch eine keineswegs widerſpruchsloſe Kon=ſtruktion des ſeeliſchen Geſchehens vermag er eine pſychologiſche Unter=terlage zu ſchaffen, auf der die Möglichkeit erzieheriſcher Einwirkung über=haupt denkbar iſt. Aber dieſe Möglichkeit enthält nichts, was auf die Z i e l e der Erziehung hinweiſt und ihr die Richtung geben könnte. Wert=wiſſenſchaft und Naturerkenntnis, Ethik und Pſychologie werden durch kein innerliches Band zuſammengehalten, und daher auch in der Pädago=

gik, wo beide zur Anwendung kommen, nur unvollkommen durch die einseitige intellektualistische Verbindung vereinigt. Für den Kant'schen Idealismus bilden Werte und Naturgeschehen einen notwendigen und metaphysisch begründeten Gegensatz, und die Aufgabe der sittlichen Erziehung könnte dementsprechend nur die sein, zur Überwindung der Natur durch die Vernunft hinzuwirken. Das wäre konsequent gedacht, wenn auch praktisch ganz unzureichend.[1] Herbart bekämpft diesen Gegensatz, er strebt eine einheitliche Gestaltung der Gesamtpersönlichkeit an. Was die ethische Einsicht vorschreibt, das liegt eben in der Natur des Menschen. Es ist nichts, als das, was den unveränderlichen Wert- und Geschmacksurteilen desselben entspricht, und die Einsicht in die psychologische Natur des Zöglings soll den Erzieher nur die Mittel, freilich auch die Hindernisse lehren, mit denen er zu rechnen hat. Aber ohne daß es Herbart will und merkt, kehrt der Kantsche Gegensatz in seiner Erziehungslehre wieder: während seine Psychologie einen gesetzmäßigen Mechanismus des seelischen Geschehens und damit ein wesentlich passives Verhalten der Seele voraussetzt, richtet sich seine erzieherische Absicht durchaus auf Aktivität des Zöglings in sittlicher und in intellektueller Hinsicht. Und da dieser Gegensatz nicht ausgeglichen wird, so wird er zum Widerspruch. Nur weil ihm bei der Ausführung Gemüts- und Willensleben über bloße Zustände der Vorstellungswelt hinauswachsen und z. B. in den Beziehungen der Autorität und der Liebe selbständige Bedeutung gewinnen, ist seine Pädagogik mehr geworden als eine Didaktik für den Gymnasialunterricht. Und weil seine Erziehungsphilosophie, vor allem die allgemeine Pädagogik, aus den Tiefen eines konkreten Gemütserlebnisses hervorgewachsen ist, darum ist sie trotz des abstrakten Gedankenganges, trotz der wenig glücklichen Systematik so reich an innerer Erfahrung. Keines der großen Werke der pädagogischen Weltliteratur nach Plato zeigt eine so zartfühlende und tiefe Kenntnis des Knabengemüts und des beginnenden Jünglingsalters, keine eröffnet so intime Einblicke in den Gemütszustand des Erziehers. Rousseaus abstrakte Gebilde im Emile verblassen daneben, und Pestalozzis von sozialen Instinkten getragener großzügigen Leidenschaft fehlt der Blick für das Individuelle. Aber wissenschaftliche Psychologie ist es nicht, weder im exakten, noch im metaphysischen Sinne, aus der Herbarts Erziehungslehre Leben und Inhalt gewinnt, und es erscheint seltsam, daß die herkömmliche Auffassung noch heute Herbarts Hauptverdienst darin sucht, daß er seine Erziehungslehre auf psychologische Wissenschaft gestützt habe. Was Herbarts Pädagogik geschichtlich und praktisch bedeutet, das bedeutet sie

[1] Auf den bedeutungsvollen Versuch Paul Natorps, aus der Umdeutung und Weiterbildung Kantscher Elemente eine Erziehungslehre mit sozial praktischen Tendenzen zu gestalten, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

trotz, nicht wegen ſeiner Pſychologie, die mit ihrer einſeitigen Auffaſſung des pſychiſchen Mechanismus das Erziehungsideal, das ihm vorſchwebt, gar nicht zu tragen vermag. —

Schon oben, als wir die kritiſche Stellung Herbarts zum Idealismus betrachteten, trat uns die Möglichkeit entgegen, von dieſer Kritik aus zu einem ſkeptiſch begründeten Poſitivismus zu gelangen. Wenn die letzten Widerſprüche, welche die Metaphyſik heben ſoll, nicht zu heben ſind, ſo bleibt nichts anderes übrig, als ſie beſtehen zu laſſen und ſich innerhalb der hierdurch gegebenen Grenzen einzurichten, d. h. ein Syſtem wiſſenſchaftlicher Erkenntnis aufzubauen, das ſo weit wie möglich in ſich geſchloſſen, die letzten Fragen offen läßt. Im Laufe unſerer Betrachtung haben ſich eine Reihe von Wendungen und Gedanken Herbarts gefunden, die dieſem Ziel hätten zuführen können. Schon jene Scheidung der drei möglichen Standpunkte und Methoden, mit der unſere Darſtellung begann, hat etwas der Comte'ſchen Grundlegung Verwandtes. »Die gemeine Anſchauung iſt an ſich ebenſo wenig Erkenntnis als die myſtiſche. Sie iſt vielmehr ein pſychologiſch zu erklärendes Ereignis in unſerem Geiſt.« Klingt das nicht völlig und im modernſten Sinne poſitiviſtiſch? Ganz beſonders aber fällt die entſchiedene und ſcharfe Loslöſung der Wertwiſſenſchaften vom metaphyſiſchen Gebiet ins Gewicht. Endlich konnten uns die Anſätze zu einer immanenten Geiſtesgeſchichte nicht entgehen, welche ſich neben der metaphyſiſchen Seelenlehre in den pſychologiſchen Schriften finden. Die religiöſe, durchaus theiſtiſche perſönliche Überzeugung Herbarts hätte ſich mit einem ſolchen Standpunkt ſehr wohl vertragen.

Aber Herbart wollte mehr. Er ſuchte auch in der Metaphyſik eine poſitive Erkenntnis und gelangte nicht ohne gewaltſame Wendung zum Ziel. So wurde der Denker, der auf dem Wege ſchien, der Begründer eines modernen wiſſenſchaftlichen Poſitivismus zu werden, der Wiederherſteller des pluraliſtiſchen Realismus, wie ihn die vorkantiſche Metaphyſik gelehrt hatte. Ein gewiſſes Verdienſt liegt auch darin, gegenüber der alles beherrſchenden moniſtiſchen Weltanſchauung des deutſchen Idealismus den entgegengeſetzten Standpunkt aufrecht erhalten zu haben. Originell in tieferem Sinne des Worts, wird man freilich Herbarts Grundanſchauungen nicht nennen dürfen, und was ihre Fruchtbarkeit betrifft, ſo hat er ſelbſt darauf verzichtet, ſie für die Wertwiſſenſchaften heranzuziehen. Ihre Anwendung auf Pſychologie und Naturwiſſenſchaften aber hat ſich als ein ephemeres Gebilde erwieſen.

Literatur.

Joh. Fr. Herbarts Sämtl. Werke, herausg. v. G. Hartenſtein. 2. Abdruck, Hamburg u. Leipzig, 1883—1893. — Joh. Fr. Herbarts Sämtliche Werke. In chronologiſcher Reihenfolge herausgegeben von K. Kehrbach, nach deſſen Tode fortgeſ. von Otto Flügel. Langenſalza 1889ff.

H. Zimmer, Führer durch die Deutſche Herbart-Literatur. Langenſalza 1810.

Aus der überreichen Literatur, über welche dieſe dankenswerte Arbeit orientiert, ſei folgendes hervorgehoben:

C. A. Thilo, Otto Flügel, Wilh. Rein u. A. Rude: Herbart und die Herbartianer. Sonderdruck aus Reins Enzyklopädiſchem Handbuch der Pädagogik. Langenſalza 1897.

Ernſt v. Sallwürck: »Joh. Friedr. Herbart« (in K. A. Schmids Geſchichte der Erziehung, Bd. IV Abt. 2), Stuttg. 1898. — W. Kinkel: Joh. Fr. Herbart, ſein Leben und ſeine Philoſophie. Gießen 1903.

O. Flügel: Der Philoſoph J. F. Herbart (Männer der Wiſſenſchaft, Heft 1). Leipzig 1905. — Derſelbe: Herbarts Lehren und Leben (Aus Natur und Geiſteswelt) 1907.

Fr. Franke: J. F. Herbart, Grundzüge ſeiner Lehre. Leipzig 1909.

NIETZSCHE



Es ſind die Grundprobleme des Menſchenlebens, um deren Löſung ſich Friedrich Nietzſche ſeit ſeiner Jugend in unerbittlichem Wahr=heitswillen bemühte. Er fühlte ſich zu der ernſten und ſchweren Aufgabe berufen, über die Zukunft der ganzen Menſchheit oder we=nigſtens eines Teiles derſelben nachzudenken und durch Lehre an der Geſtaltung dieſer Zukunft ſelbſt mitzuarbeiten. Mit verborgen glühender, ſchmerzlicher Sehnſucht nach idealer Größe erfüllt, widmete er bald ſein ganzes Leben ausſchließlich dem einſamen Grübeln und Kämpfen im Reiche dieſer philoſophiſchen Fragen. Dabei opferte er faſt Alles: ſeine Geſund=heit und ſeine Freundſchaften, ſeine Heimat und ſein Lebensglück, äußere Ehren und öffentliche Anerkennung. Immer wieder wollte ihn tiefſte Nie=dergeſchlagenheit befallen, wenn er der Verſtändnis= und Teilnahmsloſig=keit ſeiner Zeitgenoſſen begegnete. Aber immer wieder kämpfte er ſie nieder und erhob ſich unverzagt zu neuer Tat. Selbſt als ihm ſchließlich die ſoziale Ernte ſeiner geiſtigen Ausſaat überwiegend nur Mißachtung. Verleumdung und Haß einbrachte, da hielt er noch lange ſtand. Plötzlich, in ſeinem 45. Lebensjahre, in den letzten Tagen des Jahres 1888, als er völlig verlaſſen in der Fremde, in Turin, lebte, da verſagte, nach einer überſtraff geſpannten, äußerſt fruchtbaren Schaffensperiode, mit einem Male ſein Nervenſyſtem. Er wurde in eine allmählich zunehmende Geiſtesſtö=rung hineingeriſſen, in der er elf lange Jahre verharren mußte, bis ihn der Tod am 25. Aug. 1900 endlich daraus befreite. Erſt während dieſer Krank=heitszeit, in der ein tragiſches Schickſal ihn ſelbſt allmählich verſinken ließ, verbreitete ſich ſein Name und ſein Werk über immer weitere Kreiſe aller Kulturländer, ohne indeſſen hier überall auf ausſchließlich edle Regungen, auf die gebührende Achtung und auf ein volles Verſtändnis zu treffen.

Durch die Lektüre der Werke Nietzſches ein überſichtliches Verſtänd=nis ſeiner Philoſophie zu bekommen, iſt nicht leicht. Manche Mißverſtänd=niſſe ſind wohl daraus erklärlich. Die folgende Darſtellung will nun den w e ſ e n t l i c h e n G e h a l t dieſer Philoſophie herausheben und verſtändlich machen. Sie beſchränkt ſich daher mit Abſicht auf die Erfaſſung der Haupt=gedanken. Zuerſt führt ſie die durchgehenden Grundgedanken in allge=meiner Form vor und dann verfolgt ſie die genauere Ausprägung dieſer Grundgedanken ſo, wie Nietzſche ſie im Laufe ſeiner Entwicklung ſelbſt erreicht hat.

A. Die allgemeinen Grundgedanken.

1. Das Leben und die Stellungnahme des Willens zu ihm.

Der Menſch tritt ins Leben ohne ſein eigenes Wollen. Er lebt zunächſt ohne Hintergedanken dahin, bald wird er jedoch immer enger in das täg=

liche Lebensgetriebe verſtrickt. Taucht er gelegentlich aus dieſem Verſunkenſein empor, wird er ſeiner ſelbſt bewußt, ſo findet er erſtaunt ſein Leben und den Drang zum Verharren im Leben als eine fertig gegebene Tatſache vor. Dann kann er ſich über ſein eigenes Leben erheben, es wie aus weiter Ferne betrachten, und ſich von der Herrſchaft der kleinen Alltagsintereſſen befreien. Als ein des Wollens fähiges Weſen fühlt er aber dann die Aufforderung an ſich herantreten, zu der Tatſache ſeines Lebens auch wollend Stellung zu nehmen. Er ſoll ſich nun nachträglich entweder für oder gegen das Leben, das er nicht ſelbſt ſich gab, entſcheiden; er ſoll es innerlich entweder bejahen oder verneinen. Freilich, er braucht dieſer Aufforderung keine Folge zu leiſten; er kann, wie es die meiſten Menſchen tun, dem nun einmal gegebenen Leben gegenüber völlig willenlos bleiben und es weder in freier Zuſtimmung nachträglich ſanktionieren, noch es in freier Verneinung innerlich verwerfen. Er wird dann wieder in das Leben untertauchen, ſich durch die ankommenden Anreize zum Weiterleben verführen laſſen und ſich an der Tatſache des Lebens in Unentſchiedenheit vorbeizuſchleichen ſuchen. Aber ein ſolches Verhalten iſt unreinlich und innerlich widerſpruchsvoll. Es widerſpricht ſeiner radikalen Unentſchiedenheit gegenüber dem Leben, wenn der Menſch untertauchend weiterlebt und ſo durch die Tat dennoch das Leben im Kleinen bejaht. Er ſchafft dadurch in ſich einen Zuſtand der ſeeliſchen Unreinlichkeit, wenn er jene doch gefühlte Aufforderung unentſchieden zurückdrängt und auf dieſem ſchwebenden Boden dennoch wollend ſein Leben weiter dahinſchleppt. Solche Unreinlichkeiten haßt Nietzſche aus ganzer Seele. Er will ſich nicht am Leben vorbeidrücken, er will ihm klar und offen ins Auge ſchauen und reinlich, entſchieden und konſequent ſeine Stellung zu ihm nehmen. Gegen das Leben aber Stellung zu nehmen, hält er für den Ausdruck der Schwäche und Feigheit. So nimmt denn Nietzſche entſchieden für das Leben Partei und bejaht mit allem Nachdruck den »Willen zum Leben«.

Durch dieſe Stellungnahme zum Leben tritt Nietzſche von vornherein in Gegenſatz zu Schopenhauer, deſſen Werke er als Student kennen gelernt hatte. In zwei weſentlichen Punkten weicht er ſofort von ihm ab: Er iſt nicht für die Verneinung, ſondern für die Bejahung des »Willens zum Leben« und er iſt zugleich für reinliche Konſequenz und gegen die Inkonſequenz, mit der Schopenhauer als Philoſoph zwar das Leben verneinte, als Menſch es aber bejahte. Aus vornehmer Selbſtachtung heraus bejaht Nietzſche das Leben und er will in dieſer Bejahung verharren trotz aller Übel und Leiden, die das Leben auch bringen möge. Erbärmlich ſcheint es ihm, zu jammern und das Leben anzuklagen; noch erbärmlicher aber, das Leben zu verneinen und dennoch weiter zu leben.

2. Die Wertung des Lebens.

Die Entscheidung des Willens für das Leben scheint dem Menschen nur möglich zu sein, wenn ihm das Leben wertvoll erscheint. Gewöhnlich sucht der Mensch zuerst nach dem Wert des Lebens, um dann auf Grund dieses Wertes das Leben bejahen zu können. Ebenso begründet er die Verneinung des Lebens meist mit dem Hinweis auf die Wertlosigkeit des Lebens. In diesem Verhalten glaubt Nietzsche einen Fundamentalirrtum zu erkennen. Jene Rechtfertigung des Willensentscheides durch den Wert des Lebens ist nach ihm eine Selbsttäuschung. Tatsächlich hängt der Wert des Lebens grade umgekehrt von dem Ausfall des Willensentscheides ab: das Leben erscheint sofort in einem anderen Lichte, wenn man es verneint, statt es zu bejahen. Nur derjenige, der das Leben bejaht, kann es auch wertvoll finden. Der Lebensverneiner wird gerade auf Grund seiner Verneinung vergeblich nach einem entscheidenden Wert des Lebens suchen.

Indem Nietzsche sich für das Leben entscheidet, hat es daher für ihn erst einen Wert. Aber nicht jedes beliebige Leben hat für ihn dann auch sogleich den allerhöchsten Wert. Durch die Bejahung rückt das Leben nur überhaupt in das Licht des positiven Wertes. Aber in diesem Lichte gibt es noch viele Höhenunterschiede des Wertes: das eine Leben ist wertvoller als das andere. Man darf hier, um Nietzsche nicht mißzuverstehen, nicht der Neigung nachgeben, das Bessere zum Feind des Guten werden zu lassen. Ein Leben, das weniger wertvoll als ein anderes ist, ist deshalb noch nicht wertlos, sondern kann immer noch einen hohen positiven Wert haben.

Die Höhe des Wertes nun, den das Leben für den Bejahenden hat, hängt von dem besonderen Gehalt des Lebens ab. Dieser Gehalt begründet die Rangordnung des Lebens. Wenn daher der Lebensgehalt eine Änderung erleidet, so kann dadurch der Wert des Lebens gesteigert oder auch herabgemindert werden. — Nun erhebt sich aber die Frage, was denn für den Gesichtskreis des Lebensbejahers den Wertmaßstab des Lebens bilde und worin demnach für ihn der oberste Wert des Lebens bestehe.

3. Der Wertmaßstab und der oberste Lebenswert.

Es gibt viele Menschen, die das Glück für den allein richtigen und für den selbstverständlichen Wertmaßstab des Lebens halten. Glück ist es für sie, wenn sie in Ruhe, Frieden und Sicherheit, mit Zufriedenheit und Wohlbehagen in passiven Genüssen schwelgen können und wenn ihnen zugleich auch alle Leiden des Körpers und der Seele fern bleiben. Sie er-

träumen ſich ein ſolches ungetrübtes Glück als den höchſten Lebenswert, womöglich im diesſeitigen Leben, auf jeden Fall aber im jenſeitigen Leben. Ohne die lockende Ausſicht auf ſolches Glück ſcheint ihnen das Leben völlig wertlos und ſinnlos zu ſein. Zunächſt wollen ſie dieſes Glück für ſich, dann aber auch für andere Menſchen. Und als höchſter Höhepunkt alles Lebens überhaupt ſchwebt ihnen vor: die ewig ungetrübte Glückſeligkeit aller Menſchen.

Nietzſche verwirft dieſen Wertmaßſtab und dieſes Lebensideal von Grund aus. Ebenſo wie Glück und Unglück, Luſt und Leid nicht darüber entſcheiden können, ob man das Leben bejahen oder es verneinen ſoll, ſo können ſie auch keinen entſcheidenden Wertmaßſtab für das Leben und ſeine Höhepunkte abgeben. Für den Lebensbejaher bilden die glücklichen Zeitalter und Völker in der Geſchichte nicht die höchſten Punkte im Leben der Menſchheit. Und die völlige Verlegung des höchſten Lebenswertes in ein jenſeitiges Leben iſt ihm der Ausdruck einer Verneinung des wirklichen Lebens. Nur für beſtimmte Individuen kann Glück der höchſte Wert ſein: nämlich für Kinder, für kleine Leute, für ſchwache oder müde oder kranke Seelen. Und auf das Niveau dieſer Kleinen, Schwachen, Müden und Kranken würde das Leben der Menſchheit allmählich hinabgedrückt werden, wenn als oberſter Lebenswert allgemein dieſes »Grüne-Weide-Glück« erſtrebt würde.

Hoch über dieſem Glück ſteht für Nietzſche ein anderer uad zwar der entſcheidende Wert. Iſt es vielleicht die Tugend? Iſt es das tugendhafte Verhalten, das den wirklichen Wert des Lebens beſtimmt? Manche meinen es. Sie ſuchen ihr Leben vor allem mit Demut, mit Selbſtloſigkeit, mit Hingabe und Selbſtaufopferung anzufüllen und ihm dadurch einen immer höheren Wert zu verleihen. Sie fordern dann auch von anderen Menſchen derartige Tugenden, ja ſie bemühen ſich direkt um ſolche fremde Tugend. Als idealer Höhepunkt alles Menſchenlebens leuchtet ihnen ein Zuſtand voran, in dem alle Menſchen vollkommen tugendhaft ſind, indem ſie alle gleichſam nur reine Demut, Selbſtloſigkeit, Hingabe und Selbſtaufopferung ſind.

Doch auch mit dieſem Ideal kann ſich Nietzſche nicht zufrieden geben. Die Tugend in dem angegebenen Sinne iſt für ihn nicht der Wertmaßſtab, mit dem der Wert des Lebens abgeſchätzt werden könnte. Für denjenigen, der wirklich das Leben bejaht, iſt ein Zeitalter oder ein Volk, das die größte Fülle von ausſchließlich demütigen, ſelbſtloſen, hingebenden und ſich ſelbſtopfernden Menſchen enthält, nicht die höchſte Stufe der Menſchheit. Er ſieht darin zu ſehr das Tugendideal der kleinen Leute und der Schwachen, die ſich ſelbſt innerlich zu nichtig fühlen und die daher immer zur Selbſt- und Lebensverneinung hinunterneigen. Er ſieht voraus,

daß die Menſchheit zu einer Herde kleiner, ſchwacher und lebensarmer Seelen hinuntergedrückt würde, wenn jenes ſchwächliche Tugendideal ernſtlich zum höchſten Wert und Ziel alles Strebens erhoben würde. Zugleich ſieht er *ſeinen* höchſten Wert damit ignoriert und unmöglich gemacht. Niemals, ſo meint er, hat ein Menſchenleben von wirklich hohem Werte jenem Tugendideal der kleinen Leute entſprochen.

Nein, weder Glück, noch Tugend, ſondern einzig und allein die *innere Größe* des Individuums gibt den wahren Maßſtab für den Wert ſeines Lebens. Große Individuen aber ſind nicht notwendig auch *glückliche* und *tugendhafte* Individuen. Und groß *wird* ein Individuum nicht erſt durch das, was es für die vielen kleinen Seelen tut und leiſtet; auch nicht durch äußeren Beſitz oder durch ſeine Zugehörigkeit zu etwas Großem, ſondern groß iſt ein Individuum nur durch das, was es in ſich ſelbſt iſt. Gerade das Leben ſolcher wirklich großen Individuen bildet den geſuchten höchſten Wert. Das Leben überhaupt hat Wert, ſoweit die lebenden Individuen *Größe* haben und ſoweit ſie in ſich und außer ſich wirkliche Größe mit allen Kräften zu fördern ſuchen. Ein beſonderer Höhepunkt im Leben der Menſchheit iſt allemal dann erreicht, wenn es einem Zeitalter oder einem Volk gelingt, eine beſonders große Anzahl wirklich großer Individuen zu erzeugen. Für den Bejaher des Lebens wird daher der Wert des Lebens nur dann *geſteigert*, wenn das Leben ſich in der Richtung auf *Größe* entwickelt.

Wie nun die großen Individuen für Nietzſche hoch über Glück und Tugend ſtehen, ſo *überragen* ſie auch *allen Wert*, den etwa *blühende Gemeinweſen, wohlgeordnete und mächtige Staaten*, und überhaupt das *Wohl* von *ſozialen Gemeinſchaften* für ſich haben mögen. Alles dies kommt für *ſeinen* Wertmaßſtab und *ſeinen* oberſten Wert nur inſofern in Betracht, als es unmittelbar oder mittelbar die *Entſtehung und Entwicklung großer Individuen* zu begünſtigen oder zu hindern vermag. — Schließlich müſſen ſich auch die einzelnen *Kulturgüter* und die herrſchenden *Kulturzuſtände* in ihrem Werte dem Werte der großen Individuen unterordnen. Sie gewinnen einen beſonderen Wert, wenn ſie der Erzeugung und Förderung großer Individuen günſtig ſind; ſie verlieren dagegen an Wert, wenn ſie dem Leben großer Individuen ungünſtig ſind.

4. Die Hinordnung der übrigen Werte auf den obersten Wert.

Der oberſte Wert iſt der allen anderen übergeordnete. Bei allen anderen Werten iſt daher zu fragen, was ſie für den oberſten Wert bedeuten. Iſt das Leben großer Individuen für den Lebensbejaher der oberſte

Wert, ſo ſind Glück und Tugend an dieſem oberſten Wert zu meſſen. Ebenſo ſind Staatsformen und Staatseinrichtungen, Kulturzuſtände und Kulturgüter, es ſind alſo die Religionen, Philoſophien, Wiſſenſchaften, Künſte und Moralen in ihrer Beziehung zur Förderung großer Individuen zu betrachten und zu bewerten. Kurz, es ſind alle anderen Werte in dieſem Sinne umzuwerten. Außerdem gewinnt aber alles Übrige im Leben einen poſitiven Wert, wenn und ſoweit es der Entſtehung und der Entwicklung großer Individuen dient, alſo eine Werterhöhung des Lebens herbeiführt. Alles im Leben iſt dagegen unwertvoll und zu verurteilen, was die Entſtehung und Entwicklung großer Individuen hindert oder ſchädigt. So ergibt ſich eine Wertlehre des aufſteigenden Lebens. Die Regeln des Verhaltens, die aus dieſer Wertlehre folgen, bilden demgemäß eine Moral des aufſteigenden Lebens.

In direktem Gegenſatz dazu ſtehen die Wertlehre und die Moral des abſteigenden Lebens. Dieſe erklären alles als wertvoll und fordern ein ſolches Verhalten, das der Entſtehung und Entwicklung großer Individuen hinderlich iſt und ſchließlich nur der Verkleinerung des Menſchen dient.

5. Das Wollen und Wirken gemäß der Wertlehre des aufſteigenden Lebens.

Wer das Leben wirklich bejaht, wird folgerichtig die Wertlehre des aufſteigenden Lebens ohne weiteres anerkennen und jede Wertlehre des abſteigenden Lebens für ſeine Perſon verwerfen. Dann aber wird er folgerichtig auch bei ſeinem Wollen und Handeln die Wertlehre des aufſteigenden Lebens zur entſcheidenden Richtſchnur nehmen. Als höchſtes Ziel ſeines Verhaltens zu ſich ſelbſt, zu anderen Menſchen, zu ſozialen Gemeinſchaften und zur Kultur wird er ſich alſo die Förderung menſchlicher Größe in ſich und außer ſich vorſetzen; und er wird mit allen Kräften konſequent und unermüdlich für menſchliche Größe wirken; er wird dagegen alles unterlaſſen oder bekämpfen, was der Entſtehung großer Individuen hinderlich oder den Menſchen zu verkleinern geeignet iſt.

So ergibt ſich für Nietzſche aus der entſchloſſenen Bejahung des Lebens die Wertlehre, die Moral des aufſteigenden Lebens und die höchſte Lebensaufgabe des einzelnen Menſchen.

6. Die Verſchiedenheit der Menſchen.

Nicht alle Menſchen ſind große Individuen, und ſie können auch ihrer Natur nach nicht alle zu großen Individuen werden. Vielmehr ſind die Menſchen ein für alle Mal ihrer Natur nach von ſehr verſchiedenem Wert.

Es beſteht eine natürliche Rangordnung unter den Menſchen. Auf dieſe Rangordnung mit allem Nachdruck hinzuweiſen, iſt Nietzſche ganz beſonders bemüht.

Dieſe Rangordnung, dieſe Verſchiedenheit des Wertes der Menſchen gründet ſich auf die Verſchiedenheit der Naturen. Nun ſind alle Menſchen freilich Menſchen, aber ſie ſind im übrigen, ihrem individuellen Weſen nach, eben ſehr verſchiedene Menſchen. Und dieſe Verſchiedenheit beruht nicht etwa auf einer, von den einzelnen Menſchen ſelbſt willkürlich gewollten Abweichung von einem gemeinſamen Normaltypus; ſie iſt weder ihr eigenes Verdienſt, noch ihre eigene Schuld. Sie iſt vielmehr für Nietzſche eine offenkundige Tatſache, die er nur den Predigern von der Gleichheit der Menſchen eindringlich vor Augen rückt.

Aus der Verſchiedenheit der Menſchen ergibt ſich nun nach Nietzſche mit Notwendigkeit, daß die verſchiedenen Menſchen ſich auch dem Leben gegenüber verſchieden verhalten; daß ſie zu verſchiedenen Wertungen, zu verſchiedenen Moralen und zu verſchiedenem praktiſchem Verhalten gelangen. Sie ſchließen ſich auf Grund ihrer verſchiedenen Naturen aus verſchiedenen Gründen verſchiedenen Religionen, Philoſophien, Wiſſenſchaftsformen, Kunſtrichtungen und Moralen an. Es ſind jedoch z. B. beſtimmte Wertungen nicht immer der direkte Widerſchein der wertenden menſchlichen Naturen, ſondern ſie ſind häufig nur die Masken, hinter die ſich die Menſchen verſtecken und die man erſt durchdringen muß, wenn man die wahre Natur der Menſchen erkennen will.

7. Das Verhalten der verſchiedenen Menſchentypen zum oberſten Wert.

Durch keine ſittliche Maskerade läßt ſich Nietzſche täuſchen und abſchrecken, ſondern mutig entlarvt er die verſteckten Seelen. Mit durchdringendem Scharfblick ſchaut er durch alle ihre Verkleidungen hindurch und als der feinſte Seelenenthüller deckt er ihre geheimſte Stellungnahme zum Leben und zur menſchlichen Größe auf. Was er geſchaut, vermag er mit einer bis dahin unerreichten pſychologiſchen Kunſt in typiſchen Seelengemälden niederzulegen. Er läßt uns überzeugend gleichſam erſchauen, wie aus der verborgenen Seele beſtimmter Arten von Menſchen beſtimmte Religionen, Philoſophien, Moralen, Kunſtrichtungen, ſoziale und politiſche Anſchauungen notwendig hervorquellen.

So ſchildert er auch an verſchiedenen Stellen ſeiner Werke das Verhalten verſchiedener Menſchen zu menſchlicher Größe und ihrer Förderung. Einige dieſer Typen ſeien hier geſammelt und in freier Wiedergabe geordnet vorgeführt.

Es gibt zunächſt Menſchen, die aller menſchlichen Größe gegenüber völlig oder wenigſtens teilweiſe blind ſind. Die einen von ihnen ſehen alle Menſchen als gleich groß, d. h. als gleich klein und ſie erklären naiv: »Wir ſind alle gleich.« Die andern wähnen ſich ſelbſt auf der höchſten Höhe; ſie ziehen alles, was wirklich über ihnen ſteht, mit beſchränkter Behaglichkeit auf ihr niedriges Niveau herab und blicken in ſatter Zufriedenheit nur hinunter auf alles, was unter ihnen ſteht. Die erſten ſind die blinden Maulwurfsſeelen, die zweiten ſind die Bildungsphiliſter.

Zu ihnen geſellt ſich die Gruppe von Menſchen, die zwar das Große ſieht, aber dabei ſtumpf und gleichgültig bleibt. In völliger Teilnahmsloſigkeit erklären ſie blöd: »Was geht's uns an?« und wenden ſich wieder eifrig ihren kleinen Alltagsintereſſen zu. Es iſt die große Maſſe der heillos Mittelmäßigen und der gleichgültigen Geſellſchaftsmenſchen.

War wenigſtens die Luft bei den bisher genannten Typen noch rein, ſo gelangen wir jetzt in eine unreinliche Schwüle, wenn wir jene ſchielenden Seelen betrachten, die zwar das Große ſehen und es auch als ſolches werten und anerkennen, die aber, ſei es aus Neid, oder aus Selbſtüberhebung, oder aus Angſt vor den Großen, ihre Anerkennung unehrlich zurückdrängen und dann allerlei Falſchmünzerei betreiben. Sie ſchmähen das wirklich Große und bauſchen das Kleine auf, ſie predigen das Evangelium der Kleinen und das Wohl der Allgemeinheit, und ſie fälſchen alle Größe in Nützlichkeit für die Kleinen um. Schließlich hemmen und bekämpfen ſie offen das Große, um ſich zu rächen oder ſich ſelbſt dadurch aufzublähen. Es ſind die kleinen, mißratenen, krummen und buckligen Seelen, die ſich aber gewöhnlich hinter allerlei ethiſchen Masken verſtecken.

Aber auch von denjenigen Menſchen, die das Große ſehen, es anerkennen und die Anerkennung nicht aus dem Blick verdrängen, ſteht noch eine große Anzahl willensſchwach und untätig der menſchlichen Größe gegenüber. Die einen, die ewig Unſchlüſſigen, liegen in Willenslähmung danieder und können ſich zu keinem Wollen des Großen aufraffen. Andere ſind durch ihre hiſtoriſche Bildung geſchwächt; ſie ſehen bewundernd auf die großen Individuen in der Vergangenheit, halten aber in der Gegenwart und Zukunft jede menſchliche Größe für unmöglich; ſie gehören zu der großen Klaſſe der Hoffnungsloſen.

Einen anderen Typus bilden die peſſimiſtiſchen Verneiner des Lebens. Sie brechen über alles den Stab; »Alles iſt nichts«, erklären ſie und überlaſſen ſich ganz ihrem ätzenden Selbſtvernichtungsdrang. — Neben ihnen ſtehen, ebenfalls untätig, die Maulhelden, die ſich für das Große begeiſtern, in Ehrlichkeit oder mit dem Bedürfnis nach Selbſtaufblähung. Einige von ihnen ziehen ſich ſogar das Gewand der großen Individuen

an und tuen groß in dem Glauben, als Schauſpieler der Größe die Menge und ſich ſelbſt überliſten zu können. — Abſeits von dieſem Lärm leben ſtill die Willensſklaven; ſie ſehen ebenfalls das Große, erkennen es an und wollen auch wohl im Dienſte der Großen tätig ſein, aber ihre Tatkraft iſt gefeſſelt. Unter ihnen ſind die einen die Sklaven der herrſchenden Meinungen und Forderungen; die andern werden von ihren eigenen kleinen Angelegenheiten, vom Streben nach Glück und vom Widerſtreben gegen Leiden immer wieder abgehalten und abgelenkt; die dritten ſind die Sklaven ihrer zuchtloſen Leidenſchaften, und die vierten ſind die Trägen, Müden und Schwachen, die immer wieder bald ermatten und erlahmen.

Nur eine kleine Gruppe von wenigen Menſchen ſehen wir tatkräftig leben und wirken im Sinne großer Individuen und mit großen Zielen. Auch von ihnen meinen es freilich nicht alle ehrlich: denn viele werden doch nur von Selbſtgefälligkeit, Eitelkeit, Ehrgeiz oder Ruhmſucht getrieben und möchten vor allem ſelbſt groß vor ſich und vor der Welt erſcheinen. Ganz vereinzelt nur ſind diejenigen Menſchen, die offenen Auges und geraden Blicks reinlich das Große anerkennen und willensſtark und tatkräftig, ohne perſönlichen Hinterhalt, für menſchliche Größe leben und wirken. —

Das iſt die Menſchenwelt, die Nietzſche ſeinem Lebensideal gegenüberſtehen ſieht.

8. Die Bedeutung der verſchiedenen Menſchentypen für die Entſtehung und Entwicklung großer Individuen.

Wer für menſchliche Größe als dem höchſten Ziele Partei ergriffen hat, der muß ſich folgerichtig beſtreben, für die Entſtehung und Entwicklung möglichſt vieler großer Individuen die möglichſt günſtigen Bedingungen praktiſch zu verwirklichen. Die günſtigſten Bedingungen wären nun, ſo ſcheint es, gegeben, wenn alle Menſchen ohne Ausnahme ſich die Förderung menſchlicher Größe überall zum oberſten Ziele ſetzten und wenn ſie einmütig und mit allen Kräften für die Verwirklichung dieſes Zieles lebten und wirkten. Ohne ſolches, ausdrücklich auf jenes Ziel gerichtete, Wollen und Wirken irgend welcher Menſchen wäre die Entſtehung und Entwicklung großer Individuen völlig dem blinden Zufall überlaſſen.

Die Menſchen ſind tatſächlich, wie Nietzſche geſehen hat, in der größten Mehrzahl weit davon entfernt, ihr Wollen und Wirken vorwiegend in den Dienſt menſchlicher Größe zu ſtellen. Iſt es nun vielleicht möglich, die Menſchen zu ändern? Kann man ſie etwa durch Belehrung und Erziehung in wachſender Anzahl veranlaſſen, ihr Wollen und Wirken auf menſch-

liche Größe hinzuwenden? In jugendlicher Begeiſterung hat Nietzſche zunächſt an dieſe Möglichkeit geglaubt und ſich ſogar um ihre Verwirklichung bemüht. Allmählich aber, je mehr er die Menſchen kennen lernte, ſah er ein, daß die Mehrzahl der Menſchen zu denjenigen Typen gehört, bei denen jede Bemühung, ſie ihm Sinne der großen Individuen zu belehren und zu erziehen, notwendig ergebnislos iſt. Die einen ſind für alle Größe unzugänglich; die andern werden durch den Verſuch, ſie aufzuſteifen und ſie zu hohen Zielen anzutreiben, nur noch ſchwächer und noch kränker, als ſie es ſchon ſind, und gehen ſchließlich dadurch zu Grunde. Aber — und damit tröſtet ſich Nietzſche — die Exiſtenz und die Erhaltung einer großen Menge kleiner Menſchen kann, auch ohne daß ihr eigener Wille darauf gerichtet würde, von großer fördernder Bedeutung für die Entſtehung und Entwicklung großer Individuen ſein. Denn ſie können die ſoziale und kulturelle Baſis darbieten, auf der ſich erſt die Großen zu erheben vermögen; und ſie können zugleich den nötigen Gegenſatz und den Gegner bilden, gegen den ſich die Großen um ſo kräftiger abheben können. Allen dieſen Menſchen ohne irgend welche Größe ſoll man daher, ſoweit ſie nicht direkt ſchädlich für die Entſtehung und Entwicklung großer Individuen wirken, ihre Moral, ihre Wertlehre und ihr praktiſches Verhalten ungeſtört laſſen. Die urſprüngliche pädagogiſche Tendenz Nietzſches verſchwindet jedoch auch jetzt noch nicht ganz. Sie beſchränkt ſich nur allmählich auf die wenigen Menſchentypen, bei denen Belehrung, Fremd- und Selbſterziehung fruchtbar zu ſein vermögen. Auf dieſe ſetzt er immer wieder ſeine Hoffnung und ſie ruft er mit eindringlicher Beredſamkeit herbei zum »Leben und Wirken im Sinne großer Geiſter und mit großen Zielen«.

Hiermit iſt das Grundthema der Philoſophie Nietzſches gegeben.

B. Die genauere Ausprägung der Grundgedanken.

Einleitung. Was aber ſind nun große Individuen? Nur jugendliche Begeiſterung, der es mehr auf die ſubjektive Eindrucksgröße, als auf eine genaue gegenſtändliche Charakteriſierung ankommt, kann ruhig verharren bei einer ſo unbeſtimmten und allgemeinen Beſtimmung des höchſten Wertes, wie ſie bisher gegeben wurde. Der Philoſoph vor allem muß noch zwei Forderungen zu erfüllen ſuchen. Er muß zunächſt danach ſtreben, das Ideal ſelbſt klarer, deutlicher und genauer zu zeichnen. Und er muß dann verſuchen, das Ideal mit der Wirklichkeit in Verbindung zu ſetzen, indem er zu erkennen ſich bemüht, welche Mittel und Wege

für die Entſtehung und Entwicklung großer Individuen günſtig und welche dagegen ungünſtig ſind.

Dieſe Forderungen ſind nun freilich leicht aufgeſtellt, aber um ſo ſchwerer zu erfüllen. Auch dem Geiſte Nitzſches iſt es nur allmählich und doch nicht vollſtändig gelungen, dieſen Forderungen nachzukommen. Zunächſt führten ihn äußere Einflüſſe in die Irre und machten ihn glauben, im *großen Künſtler*, und ſpeziell im Muſiktragiker nach der Art R. Wagners, das richtige Ideal des großen Individuums gefunden zu haben. Dann kamen perſönliche Erlebniſſe und andere äußere Einflüſſe, die ihn zwar dieſen Irrtum erkennen ließen, die ihn aber noch einmal ſich vergreifen ließen, indem ſie ihm den *großen freigeiſtigen Denker* als den wahrhaft großen Menſchen vor Augen zauberten. Erſt nachdem ſich Nietzſche, auch äußerlich, von allen Bindungen, von Beruf und Freunden, von Heimat und Vaterland mit Schmerzen losgelöſt hatte, konnte er die freie und unabgelenkte Ausprägung des ihm immer noch vorſchwebenden Ideals beginnen.

Entſprechend den drei verſchiedenen Idealbeſtimmungen, die man be Nietzſche feſtſtellen kann, pflegt man *drei Perioden* in der Entwicklung der Gedankenwelt Nietzſches zu unterſcheiden. Man darf dieſe jedoch nicht als drei bis zum Grunde getrennte Abſchnitte auffaſſen. Denn ſie ſind gemeinſam durch ganz dieſelben Grundgedanken unterbaut und ſie ſind nicht gleichwertig einander nebengeordnet, ſondern die erſten beiden enthalten verſuchsweiſe Beſtimmungen des großen Individuums, die ſich ihm ſpäter als Verirrungen herausſtellten, weil ſie zu ſeinen Grundgedanken nicht paßten. Erſt in der dritten Periode glaubte Nietzſche das oberſte Ziel in voller Übereinſtimmung mit ſeinen Grundgedanken und in genauerer Ausprägung feſtgeſtellt zu haben.

Im folgenden ſollen die beſonderen Gedanken der beiden erſten Perioden nur ſoweit angeführt werden, als ſie das Verſtändnis der Philoſophie Nietzſches überhaupt zu erleichtern vermögen und als ſie den Weg bereiten für die beſonderen Gedanken der dritten und wichtigſten Periode.

I. Das Ideal des tragiſchen Künſtlers.

Der jugendliche Nietzſche ſchwärmte für große Individuen. Er war zugleich beſonders begabt und intereſſiert, nicht für bildende Kunſt, wohl aber für Dichtkunſt und Muſik. Es lag daher nahe, daß er die großen Individuen gerade unter den *Dichtern und Muſikern* ſuchte. Nun ſtudierte er in den Jahren 1864—68 in Bonn und Leipzig klaſſiſche Philologie. In der Fülle großer Individuen, die ihm das Altertum zeigte, feſſelten ihn vor allem die großen *griechiſchen Tragödiendichter*. In dieſen

tragiſchen Künſtlern ſchien ihm das Leben der Griechen überhaupt ſeine höchſte Höhe erreicht zu haben. Aber da kam ihm die bedenkliche Frage: »Kann denn wirklich die Höhe des Lebens darin beſtehen, daß man, wie es die Tragiker tun, gerade die *Leiden* des Lebens mit Wohlgefallen hervorhebt?« Nietzſche hatte nun zufällig im Jahre 1865 die Werke *Schopenhauers* kennen gelernt und, von ihnen ganz gefeſſelt, ſie eifrig geleſen. Auf jene Frage aber las er in ihnen die Antwort: »Die Leiden des Lebens werden in der Tragödie deshalb ſo nachdrücklich vor Augen geführt, damit dadurch das höchſte Ziel der *verneinenden Abkehr* vom Leben erreicht wird.« Danach müßte alſo auch bei den Griechen der Höhepunkt des Lehens in der *Verneinung* und in der *Wegwendung* vom Leben beſtanden haben. Dies jedoch konnte Nietzſche nicht glauben. Nur Müde und Entartete können das höchſte Ziel des Lebens in einer völligen Entſagung und in der Verneinung alles Lebens erblicken. Und *die Griechen ſollten ſolche Lebensverneiner geweſen ſein*?! Das ſchien ihm ganz unmöglich. Aber woher dann bei ihnen die Freude an der Tragödie? Sie muß, das ſteht für Nietzſche feſt, aus der *Fülle* der Kraft ſtammen und ein *triumphierendes Bejahen des Lebens trotz aller Leiden* ſein.

Schopenhauer war der Meinung, daß ſich der Weltwille, der das Grundweſen der Welt bilde und ein blinder Wille zum Leben ſei, am unmittelbarſten in der *Muſik* ausſpreche. Die Muſik mußte daher am geeignetſten erſcheinen, die unvermeidlichen Leiden alles Lebens am eindringlichſten vorzuführen und dadurch die höchſte Bejahung des Lebens herauszufordern. In einer Vereinigung von *Muſik* und *Tragödie* ſchien daher für Nietzſche der Höhepunkt der Lebensbejahung erreicht zu ſein. Die Muſiktragödie bildete ſo ſchließlich für ihn den *Höhepunkt alles Daſeins* und geradezu das *erlöſende Ziel des Weltwillens ſelbſt*. Wenn der Weltwille ſelbſt ſein eigenes Leiden in beweglichen Tönen äußert und zugleich ſich ſelbſt und ſein Leiden im tragiſchen Schauſpiel erſchaut, dann kommt er zur freudigen Bejahung ſeiner ſelbſt und, indem er über alle ſeine Leiden triumphiert, zur Erlöſung von ſeiner Qual. Dieſer Prozeß, ſo meint Nietzſche, ſpielt ſich tatſächlich im Muſiktragiker ab, wenn er Muſiktragödien ſchafft. Der tragiſche Künſtler fühlt ſich in ſolchen Augenblicken eins mit dem Weltwillen, gerät in einen dionyſiſchen Rauſchzuſtand und ſpricht ſeine natürliche Sprache: nämlich *Muſik*. Er fühlt das univerſelle Leiden, aber im Bewußtſein ſeiner Ewigkeit und in der äſthetiſchen Betrachtung des Schönen entgeht er dem Peſſimismus, er bejaht das Leben trotz aller ſeiner Leiden und Schrecken und er iſt erfüllt von der *tragiſchen Geſinnung*. — Von dieſen Gedanken beherrſcht kam Nietzſche zu dem Glauben, die griechiſchen Tragödien ſeien in Wahrheit Muſiktragödien geweſen, deren Muſik uns nur verloren gegangen ſei (»Die Geburt der Tragödie

aus dem Geiſte der Muſik.« 1872). Und Richard Wagner, der Muſikdramatiker, bedeutete ihm eine Wiedergeburt der griechiſchen Tragödie. Sein perſönlicher Verkehr mit R. Wagner, den er ſchon als Student in Leipzig kennen gelernt und den er ſpäter, als junger Profeſſor der Philologie von Baſel aus, in Tribſchen bei Luzern häufig beſuchte, ließ ihn in dieſem großen Muſiktragiker eine wahre Verkörperung des geſuchten großen Individuums erblicken. In dieſem Künſtler ſchien der Weltwille ſein höchſtes Ziel: kraftvolle Bejahung der ganzen Fülle des Lebens trotz aller möglichen Leiden, erreicht zu haben. Die höchſte Aufgabe jedes einzelnen Menſchen ſah Nietzſche nun in dem Leben und Wirken für die Entſtehung und Förderung ſolcher tragiſcher Künſtler. Zu dieſem Ziele ſollten die Menſchen erzogen werden. Durch Belehrung und durch Vorführung tragiſcher Kunſtwerke ſollte die tragiſche Geſinnung, d. h. die Bejahung des Lebens trotz aller Leiden, gepflegt und dadurch der Boden für die großen tragiſchen Künſtler bereitet werden. Als Vorbilder für dieſe Erziehung ſtellte er Schopenhauer und Wagner auf, ſo in den beiden »Unzeitgemäßen Betrachtungen« III und IV. (»Schopenhauer als Erzieher« 1874, und »Richard Wagner in Bayreuth« 1876). Die größten Hinderniſſe für die Verwirklichung ſeiner Ideale in Deutſchland fand Nietzſche in dem weitverbreiteten Typus des Bildungsphiliſters und in der Herrſchaft der hiſtoriſchen Bildung. Ein ausgeprägtes Exemplar jenes Bildungsphiliſters ſtellte er dem Publikum in der I. »Unzeitgemäßen Betrachtung«: »David Strauß, der Bekenner und der Schriftſteller« (1873) vor; nämlich den behäbigen, mittelmäßigen Menſchen, der ohne Sinn für das wahrhaft Große iſt, der aber anſpruchsvoll ſich ſelbſt für den Träger der wahren Kultur hält. Gegen dieſen Typus forderte er zu energiſchem Kampfe auf. Leider aber, ſo meinte er, habe die hiſtoriſche Bildung die Menſchen ſo ſehr geſchwächt und gelähmt, daß ſie nur noch in der Vergangenheit das Große zu ſehen vermöchten und durch Überhäufung mit Überlieferung alle Selbſtändigkeit und allen Wagmut verloren hätten. (II. Unzeitgemäße Betrachtung: »Vom Nutzen und Nachteil der Hiſtorie für das Leben«. 1874.) Darum müſſe in Zukunft die Geſchichte anders, d. h. im Dienſte des Lebens, betrieben werden. Und gegenüber der würdeloſen Erwerbsgier und gegenüber allem Streben nach Glück müſſe die wahre Bildung gepflegt werden, die beſtehe: »im Leben und Wirken im Sinne großer Geiſter und mit großen Zielen.«

In dem Ideal des tragiſchen Künſtlers, ſo wie es ſich Nietzſche gedacht hat, liegt tatſächlich ſchon, wenn auch nur keimhaft, ſein ſpäteres Ideal des Übermenſchen enthalten, nämlich: ein Menſch, der die ganze Fülle und Stärke der Triebe in ſich erlebt, der ſie aber ſiegreich beherrſcht, der das ganze Leben mit allen ſeinen Leiden klar erkennt und es dennoch kraftvoll

bejaht. Daß dies aber nun das Wesen gerade des tragischen Künstlers ausmache, darin liegt der große Irrtum, den Nietzsche bald selbst erkannte. Schon seine persönliche Erfahrung zeigte ihm, daß ein großer tragischer Künstler nicht notwendig auch ein großer Mensch zu sein braucht, sondern sogar ein Mensch von großer seelischer Unreinlichkeit sein kann, indem er aus Furcht vor dem wirklichen Leben in erdichtete Welten sich flüchtet und aus Mangel an innerer Wahrhaftigkeit und in Selbsttäuschung zum bloßen Schauspieler der Größe wird. Diese Erfahrung fand Nietzsche zudem begründet in der psychologischen Tatsache, daß die Bejahung des Lebens im tragischen Kunstwerk eben nicht die echte Bejahung des wirklichen Lebens ist, auf die es ihm gerade ankam. Denn das Leben und das Leiden der im Kunstwerk vorgeführten Personen ist ja kein wirkliches, sondern nur ein dargestelltes, phantasiertes und dichterisch gefärbtes Leben und Leiden. Indem man sich dem Dargestellten zuwendet, verläßt und vergißt man das wirkliche Leben, also gerade das, was bejaht werden sollte. Zugleich aber steht man selbst als ein praktisch an dem dargestellten, phantasierten Leben und Leiden unbeteiligter Zuschauer da, der seine eigenen realen Lebensinteressen und Leiden hinter sich gelassen hat und nun allerdings leicht das bloß phantasierend miterlebte Leben bejahen kann. In dieser Lebensbejahung ist weder echtes Leben, noch echte Bejahung vorhanden. Wer nur diese unechte Lebensbejahung sucht, wird dazu geführt, aus der Wirklichkeit hinauszufliehen und den Kopf in den Sand zu stecken. Die ausschließliche Kultur solcher Lebensbejahung kann schließlich bewirken, daß man auch das wirkliche Leben nur noch als ein Schauspiel betrachtet und selbst zum bloßen Schauspieler der Größe wird. So wird denn auf diese Weise das wirkliche Leben in Wahrheit verneint; alles im Leben wird unecht und alle Kultur zu bloßem Schein und hohler Oberflächenkultur.

II. Das Ideal des freien Geistes.

Als Nietzsche aus der berauschten, romantischen Ausschweifung in die Phantasiewelt allmählich erwachte und sah, wie sehr er sich abseits von seinem Wege in die Irre hatte führen lassen, ergriff ihn eine mißtrauische Abneigung gegen allen schwärmerischen Dunst, gegen alles täuschende Schön- und Häßlichfärben. Mit rückgewendetem Haß gegen alle Romantik richtete er nun den Blick trotzig der Wirklichkeit selbst zu. Befreit und vorurteilslos fühlte er sich über der Menschenwelt schweben und war bereit, sich lieber mit nüchternen, kleinen Wahrheiten zu begnügen, als mit blendenden Irrtümern sich zu berauschen. Rein erkennend wollte er sich jetzt verhalten und alle Einmischung von Gefühlen und Trieben wollte er aus

dem Erkennen verdrängen. In ſolcher Verfaſſung ſchrieb er die Aphorismenbücher: »Menſchliches-Allzumenſchliches« (1878—80), die »Morgenröte« (1881) und die »Fröhliche Wiſſenſchaft« (1882).

Zur wahren Bejahung des Lebens gehört, daß man nicht in rauſchartiger Erregung in eine Phantaſiewelt flüchtet, ſondern ſich in freier und klarer Erkenntnis dem Leben, ſo wie es wirklich iſt, zuwendet, ihm gerade ins Auge blickt und ſtandhaltend es bejaht trotz der offen erſchauten, wirklichen Leiden. Zur wahren Größe gehört daher zuerſt und notwendig der völlig freie und klare Blick auf die Wirklichkeit und das wirkliche Leben. Dies zur Größe notwendige Element trat aber in dieſer Zeit für Nietzſche ſo ſehr in den Vordergrund, daß er es *allein* ſchon für hinreichend hielt. Nicht ein *trüber, unfreier Künſtlergeiſt*, ſondern nur ein *heller, freier Denkergeiſt* ſchien ihm nun ein wirklich großes Individuum ſein zu können. Der »*Freigeiſt*«, der in heller, dünner Luft frei und furchtlos ſchwebt über Menſchen, Sitten, Geſetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge, der große Erkennende iſt ihm jetzt der Höhepunkt des menſchlichen Lebens. *Kultur der freigeiſtigen Geſinnung* iſt daher ſeine oberſte Forderung. Aber er glaubt nicht mehr, wie früher, daß *alle* Menſchen durch Belehrung und Erziehung zu dieſem Ideal bekehrt werden können. Nur an *wenige* richtet er ſeine Worte.

Es war die Zeit ſeiner inneren Befreiung und Sammlung, in der Nietzſche dieſe Gedanken entwickelte. Allmählich wurde ſein Denken freier und ſelbſtändiger. Durch körperliche Leiden wurde er zur Aufgabe ſeiner Profeſſur, zur völligen Loslöſung von ſeinem Beruf und von den gewohnten Umgebungen veranlaßt (1879). Nun konnte er ſich ganz der Ausbildung ſeiner philoſophiſchen Gedankenwelt hingeben. Es war zu erwarten, daß ſich ihm, wenn auch nur vorübergehend, das beglückende Erlebnis ſeiner eigenen geiſtigen Befreiung zu dem Ideal des frei erkennenden Geiſtes verobjektiviere. Bald jedoch begann er einzuſehen, daß ein großer Freigeiſt und Denker, ebenſo wie ein großer Künſtler, *nicht* notwendig auch ein *großer Menſch* zu ſein braucht, und daß die Lebensbejahung, zu der man als rein Erkennender allerdings gelangen kann, doch ebenfalls nur durch einen *Schleichweg* erreicht wird. Gewiß hat der rein und frei Erkennende, im Gegenſatz zum Künſtler, die reale Wirklichkeit ſelbſt vor Augen. Aber um rein und frei zu erkennen, drängt er notwendig ſeine eigenen Gefühls- und Willensregungen gegenüber der erkannten Wirklichkeit völlig zurück. Er ſchaltet alſo in ſich ſelbſt gerade dasjenige aus, was ſonſt dem Menſchen im Leben die entſchiedene Lebensbejahung ſo ſehr erſchwert. Dann freilich kann er leicht das Leben bejahen. Aber er hat ſich dieſe Möglichkeit erſchlichen, indem er ſich bloß kühl und teilnahmslos *erkennend* dem Leben nähert. Eine ausſchließliche Kultur des Er-

kennens und der freigeiſtigen Geſinnung würde daher, wie Nietzſche einſieht, allmählich eine Verkümmerung oder eine Verirrung des Gefühls- und des Willenslebens hervorbringen und nicht etwa große Menſchen, ſondern nur mittelmäßige Geiſteshandwerker und raffinierte Asketen züchten helfen.

So war denn der Verſuch Nietzſches, das ihm vorſchwebende Ideal des großen Individuums genauer zu charakteriſieren, wieder mißlungen. Was er wollte, das hatte er noch nicht erreicht. Aber ſoviel ſtand ihm nun feſt: Nicht ſchon diejenigen Menſchen, die bloß als große Künſtler oder als große Erkennende über die anderen Menſchen hervorragen, ſind die geſuchten großen Individuen und die Höhepunkte des Menſchheitslebens. Als ganze Menſchen müſſen ſie über den anderen Menſchen ſtehen. Erſt ſolche »Übermenſchen« ſind die wahre Verkörperung des höchſten Zieles ſeiner Sehnſucht. (»Alſo ſprach Zarathuſtra«, 1883–85; »Jenſeits von Gut und Böſe«, 1886; »Genealogie der Moral«, 1887; »Götzendämmerung« 1888).

III. Das Ideal des Uebermenſchen.

Von dem Übermenſchen Nietzſches hat man aus Unkenntnis und aus Böswilligkeit Karrikaturen entworfen und als Schreckbilder verbreitet, deren verleumderiſche Wirkung man wohl am beſten durch eine gerechte Darſtellung beſeitigt und verhindert.

Mit dem Wort »Übermenſch« meint Nietzſche auf jeden Fall ein Individuum, das »über den Menſchen« ſteht. Allerdings beſtehen dann noch zwei Möglichkeiten. Entweder: der Übermenſch überragt überhaupt alles was Menſch iſt; er wäre dann alſo ſelbſt kein Menſch mehr, ſondern eine über der ganzen Art »Menſch« ſtehende neue Art von Lebeweſen. Oder: der Übermenſch iſt zwar ſelbſt noch ein Menſch, er überragt aber die übrigen Menſchen ſo weit, daß er im Vergleich zu ihnen gleichſam eine höhere Art Menſch darſtellt.

Von dieſen beiden Möglichkeiten hat Nietzſche vorübergehend freilich die erſtere gewählt. Indem er nämlich ſeine Gedanken in eine unglückliche Verbindung mit der Darwin'ſchen Lehre von der »Entſtehung der Arten« brachte, glaubte er das höchſte Ziel der Menſchheit in eine neue, über der Art Menſch ſtehende, Art von Lebeweſen verlegen zu können. Bald aber erkannte er dieſe ſeine letzte Abirrung von ſeinem eigentlichen Wege. Er wandte ſich der zweiten Auffaſſung zu und verſtand nun unter dem Übermenſchen endgültig einen Menſchen, der die anderen Menſchen hoch überragt. Während er vorher die Verwirklichung des Übermenſchen als einer neuen Art von Lebeweſen ausſchließlich in die fernſte Zukunft

versetzen mußte, erblickte er nun schon in der Vergangenheit des Menschengeschlechts eine Reihe von Menschen, die mehr oder weniger dem Ideal des Übermenschen nahe gekommen waren. Aber in der Vergangenheit war ihre Entstehung völlig dem Zufall überlassen und ihre Entwicklung von allen möglichen Hindernissen und Gefahren bedrängt gewesen. Nun dagegen, so meint Nietzsche, sei der große Augenblick gekommen, wo die Menschheit für alle Zukunft sich durch ausdrückliche Zielsetzung um die Verwirklichung und Förderung des höchsten Ideals, des Übermenschen, absichtlich bemühen könne.

Doch, es bedarf noch der genaueren Charakterisierung des Übermenschen; denn zunächst ist er ja, nur unter einem neuen Namen, nichts anderes als das frühere große Individuum, das eben noch deutlicher zu bestimmen war. Einen ersten Ausblick auf das Wesen des Übermenschen bietet Nietzsche's Lehre vom »Willen zur Macht«. Durch diese Lehre sucht Nietzsche seiner Verkündigung des Übermenschen eine breite, begründende philosophische Unterlage zu geben. (»Der Wille zur Macht« 1888).

1. Der Übermensch und der Wille zur Macht.

Die Grundlage der Philosophie Nietzsche's ist die ausdrückliche Bejahung des Lebens trotz aller Leiden. Im Anschluß an Schopenhauer hatte nun Nietzsche früher angenommen, der Wille zum Leben sei der Grundtrieb im Menschen und überhaupt in der ganzen Welt. Den Ausdruck »Leben« hatte er hierbei zunächst unbesehen hingenommen. Später entstand ihm jedoch die schwere Frage, was denn das Wesen des Lebens sei und was also der Wille zum Leben eigentlich wolle. Und da sah er mit Staunen: das Wesen des Lebens ist gar nicht das bloße, einfache Dasein überhaupt, sondern das Erfülltsein mit innerer Macht; und der Grundtrieb im Menschen geht gar nicht auf bloßes Dasein, sondern auf Macht, aber nicht auf die rein äußerliche Macht, die durch äußere soziale Verhältnisse bloß gewährt wird, sondern auf die innere Machtfülle des eigenen Wesens selbst. Wer demnach den Willen zum Leben in diesem Sinne bejaht, der bejaht in Wahrheit den Willen zur Macht, d. h. mit seiner ausdrücklichen Zustimmung will er nun innerlich mächtig sein, zugleich aber auch sich mächtig fühlen und nach immer größerer Machtfülle streben.

Schopenhauer hatte gemeint, in den vielen verschiedenen Menschen seien nicht auch viele verschiedene Willen zum Leben, sondern im Grunde nur ein einziger, der eine und selbe Weltwille vorhanden. Nietzsche stützt sich dagegen mehr auf die unmittelbare Erfahrung, indem er erklärt: jeder Mensch ist ein besonderer Wille zur Macht, der für sich selbst

Macht will; ſoviele Menſchen, ſoviele Willen zur Macht gibt es. Nietzſche überträgt nun, ganz ähnlich wie Schopenhauer, dieſe ſeine Anſicht über das Weſen der Menſchen auf *alle Lebeweſen* und auf *alle realen* Dinge überhaupt. Die *ganze wirkliche Welt* beſteht ihm aus lauter einzelnen, für ſich nach Macht ſtrebenden *Willenspunkten*; alle treibenden Kräfte in der Welt ſind nichts anderes als einzelne Willen zur Macht.

Nach der *Größe* der Macht nun, die ihnen innewohnt, ordnen ſich alle Weſen, vor allem auch die Lebeweſen, in eine Stufenreihe. Die »höheren« Lebeweſen, das ſind eben diejenigen, denen eine größere Machtfülle eignet. Auch innerhalb der Menſchenwelt iſt die natürliche Rangordnung eine Stufenreihe der inneren Machtfülle der Menſchen. Die Höhepunkte der Menſchheit, die großen Individuen, ſind *die Individuen mit der größten inneren Machtfülle*. Der Übermenſch muß daher ein Menſch ſein, der an innerer Machtfülle die anderen Menſchen weit überragt, der alſo in ſich die *höchſte Macht*, das *Gefühl höchſter Macht* und den *ſtärkſten Willen zur Macht* vereinigt. Da überhaupt in *jedem* Daſein und Geſchehen in der Welt der Wille zur Macht das treibende Grundweſen bildet, ſo iſt *der Übermenſch* in Wahrheit *die Krone der ganzen Welt*. Auf *ihn* drängt alles übrige hin.

2. Der Übermenſch als idealer Endpunkt der normalen Entwicklung des Menſchen.

Ein noch deutlicheres Bild des Übermenſchen erhält man, wenn man dem Hinweis Nietzſches auf die Entwicklung des Kindes folgt und darauf achtet, was das Weſentliche in der Entwicklung und dem Fortſchritt des Kindes iſt.

Das Kind iſt zunächſt ziemlich machtlos. Es iſt nur mit wenigen und mit ſchwachen Triebkräften ausgerüſtet. Dieſen inneren Triebkräften ſowohl, als auch den äußeren Mächten iſt das Kind in ſeiner Willensſchwäche völlig preisgegeben. Sein Geiſt iſt noch unklar und kurzſichtig und daher unfähig zu ſelbſtändigen und weitreichenden Überlegungen und Entſcheidungen. Es fehlt ihm die Macht des ſelbſtändigen, folgerichtigen, umſichtigen und weitausblickenden Wollens und Handelns. Immer wieder erliegt es den äußeren und inneren Ablenkungen und den äußeren und inneren Widerſtänden.

Seine Entwicklung zu höherer Stufe beſteht nun im Weſentlichen darin, daß in ihm die *Zahl* und die *Stärke der Triebkräfte* zunimmt, und daß es immer mehr *Herr* über dieſe inneren Triebkräfte und über die äußeren Mächte wird. Zugleich wird ſein Geiſt *klarer* und *weitſichtiger* und dadurch immer fähiger zu ſelbſtändigen Überlegungen und Entſchei-

dungen. Die Macht ſeines ſelbſtändigen Wollens und Handels wird größer und nachhaltiger. Seine Herrſchaft über innere und äußere Ablenkungen und Widerſtände nimmt immer mehr zu. So dehnt ſich alſo ſeine Macht nach verſchiedenen Richtungen mehr und mehr aus.

Denkt man ſich dieſe Entwicklung nun immer weiter fortgeſetzt, ſo weit es nur möglich iſt, ſo gelangt man in gerader Linie zum Ideal des Übermenſchen. Er überragt die übrigen Menſchen in ähnlicher Weiſe, wie der normale erwachſene Menſch ſeine eigene Kindheitsſtufe überragt.

Nachdem die Lehre vom Willen zur Macht und die Betrachtung der Entwicklung des einzelnen Menſchen ſchon näher an das Bild des Übermenſchen hingeführt haben, ſeien nun im folgenden die einzelnen Hauptzüge, mit denen Nietzſche an verſchiedenenen Stellen ſeiner Schriften den Übermenſchen genauer charakteriſiert, geſammelt und zu einem Geſamtbild geordnet.

3. Die Charakteriſierung des Übermenſchen.

Den Übermenſchen charakteriſiert zunächſt, daß er mit der größten Menge von Trieben ausgeſtattet iſt. Je reicher ein Menſch an inneren Triebkräften iſt, wenn er ſie zugleich beherrſcht, um ſo mächtiger iſt er. Die größte Fülle von Triebkräften iſt die erſte Bedingung für einen Übermenſchen. Ein an Trieben armer Menſch kann niemals ein wirklich großes Individuum ſein.

Die Triebkräfte des Übermenſchen ſind außerdem von der größtmöglichen Stärke. Hätte er zwar möglichſt viele, aber mehr oder weniger ſchwache Triebe, ſo fehlte es ihm beträchtlich an Fülle der Macht. Ein Menſch mit ſchwachen Trieben iſt niemals ein großes Individuum.

Über dieſe möglichſt vielen und möglichſt ſtarken Triebkräfte beſitzt der Übermenſch die volle, leichte und ſichere Herrſchaft. Nicht etwa der von ſtarken Leidenſchaften Hingeriſſene, nicht der Zucht- und Zügelloſe, ſelbſt wenn er die zahlreichſten und ſtärkſten Triebe hätte, iſt der Starke, ſondern nur derjenige, der dieſe feurigen Roſſe auch ſicher und leicht zu bändigen und zu lenken vermag. Ohne ſolche ſichere und leichte Selbſtbeherrſchung gibt es keine wahre Größe des Menſchen.

Der Übermenſch iſt zugleich mit dem hellſten und weitſichtigſten Geiſt ausgerüſtet. Dadurch iſt er abermals mächtiger als ein im Übrigen gleichbeſchaffener Menſch mit einem trüben und kurzſichtigen Geiſte. Klarheit und Weitblick des Geiſtes gehört notwendig zur wirklichen Größe.

Als ein ſo machtvolles Weſen bejaht der Übermenſch ſich ſelbſt und ſeinen Willen zur Macht unbedingt. Jede Selbſtverneinung und jede Verneinung des Willens zur Macht geht hervor aus Schwäche und bedingt ſogleich eine Verringerung der Macht ſelbſt. Niemals kann daher

ein Mensch, der wirklich im Innersten sich selbst und seinen Willen zur Macht verneint, ein großes Individuum sein.

Aus diesem seinem Wesen ergibt sich das Verhalten des Übermenschen. Er wartet nicht schwächlich darauf, daß ihm von außen Wertungen und Zielsetzungen gegeben werden, sondern er setzt sich nach eigenem Ermessen und mit Übernahme der vollen Verantwortung selbst seine Ziele und die Regeln seines Verhaltens fest. Abhängigkeit von fremden Meinungen, Wertungen, Wünschen und Forderungen bedeutet ja einen Mangel an Macht.

Bei der Verfolgung seiner selbstgesetzten Ziele und Normen ist der Übermensch streng und hart gegen sich selbst. Er ist gleichgültig gegen alle Mühsal, Härte und Entbehrung. Er verzichtet für seine Person auf Glück, Behagen, Frieden und Ruhe. Wer nicht diesen großzügigen und unzerbrechlichen Willen hat, wer gegen sich selbst nachgiebig, und gegen Mühsal, Härte und Entbehrung empfindlich ist, wer sich immer wieder vom Streben nach Glück, Behagen, Frieden und Ruhe bestimmen läßt, dem fehlt es an innerer Macht, und er ist kein großes Individuum.

Die Machtfülle und Größe des Übermenschen zeigt sich auch darin, daß er sich selbst in der unpersönlichsten Weise, gleichsam wie einen Fremden, wertet und daß er in seiner Selbstschätzung völlig unbeeinflußbar durch Lob und Tadel vonseiten anderer Menschen ist. Er hilft auch den Unglücklichen, aber er tut es nicht aus der schändlichen modernen Gefühlsverweichlichung, die den Anblick des Leidens nicht ertragen kann, auch nicht aus dem Streben, sich selbst im Helfen zu genießen, sondern aus seinem Überfluß an vielfältiger Macht. Die Schwächeren behandelt er zarter als Seinesgleichen, eben weil sie die Schwächeren sind und weil er nur an Seinesgleichen die gleich strengen und anspruchsvollen Anforderungen stellt wie an sich selbst.

So zeigt sich der Übermensch nach allen Richtungen als der Mensch der aufs höchste gesteigerten und völlig organisierten inneren Machtfülle. In ihm erreicht das Leben und der Wille zur Macht, seine höchste Höhe. In ihm ist das Ideal gefunden, dessen Verwirklichung und Förderung im Sinne Nietzsche's das höchste Ziel der Menschheit ist. Wo das Leben in der Richtung zu diesem Ideal fortschreitet, da ist es ein aufsteigendes Leben, also ein Leben, daß zur Erhöhung des Typus Mensch führt. Wo sich dagegen das Leben mehr und mehr von diesem Ideal entfernt, da ist es ein absteigendes Leben, also ein Leben, das notwendig zur Verkleinerung und Entartung des Menschen führt.

Wer ohne Hinterhalt das Leben unbedingt bejaht, der bejaht damit den Willen zur Macht und kommt dadurch notwendig zum Ideal des Übermenschen und zu einer Wertlehre des aufsteigenden Lebens.

4. Die beſchränkte Gültigkeit des Ideals des Übermenſchen; die Herrenſeelen und die Sklavenſeelen.

Nicht alle Menſchen ſetzen ſich tatſächlich das Ideal des Übermenſchen zum höchſten Ziel ihres Wollens. Nach Nietzſche's Meinung können und ſollen auch nur beſtimmte Menſchen ſich dieſes Ideal vorſetzen. Nur für diejenigen, die Nietzſche die Herrenſeelen nennt, beanſprucht ſein Ideal Gültigkeit. Solche Herrenſeelen ſind die Starken, die den Willen zur Macht unbedingt bejahen, die ſich ſelbſt befehlen, ſich ſelbſt regieren und ſich ſelbſt beherrſchen können; die weder die Sklaven ihrer Trägheit oder Leidenſchaft, noch die Sklaven der herrſchenden Meinungen, Wertungen und Forderungen, noch die Sklaven der äußeren Schwierigkeiten und Gefahren ſind, und die daher nicht auf Schleichwegen, ſondern gradlinig auf ihre Ziele losgehen. Da ſie ſelbſt Keime des Übermenſchen in ſich tragen, ſo erſcheint ihnen von ſelbſt der Übermenſch als die ideale Vollendung ihrer eigenen Natur. Dieſe Herrenſeelen ſind freilich unter ſich nicht gleichwertig, ſondern ſie bilden wieder eine Rangordnung nach ihrer Tüchtigkeit, d. h. nach der Strenge, Härte, Selbſtzucht, Vornehmheit und Ehrfurcht vor allem Großen, die ihnen innewohnen.

Dieſen Herrenſeelen ſtehen gegenüber alle Arten von Sklavenſeelen. Das ſind die Schwachen, die ſich nicht ſelbſt befehlen, ſich nicht ſelbſt regieren und ſich nicht ſelbſt beherrſchen können; die vielmehr die Sklaven ihrer Trägheit oder Leidenſchaft, oder die Sklaven der fremden Meinungen, Wertungen und Forderungen, oder die Sklaven der äußeren Schwierigkeiten und Gefahren ſind. In ihrer Schwäche neigen ſie dazu, durch Wertfälſchungen und auf Schleichwegen die Verwirklichung ihrer Ziele zu erſtreben. Sie werden daher den Übermenſchen mit verborgenem Neid und heimlicher Angſt betrachten und ihn laut als das eigentliche Böſe erklären. Und ſie werden ſich ihr eigenes Ideal in bewußtem Gegenſatz zu dem Übermenſchen ausbilden.

Der Verſchiedenheit ihrer Naturen entſprechend werden die Herren- und die Sklavenſeelen auch zu ganz verſchiedenen Moralen gelangen. Denn die Moral eines Menſchen iſt nach Nietzſche nur der bewußte Widerſchein ſeines eigenen Weſens. Die Herrenſeelen werden zu einer Herrenmoral kommen, zu einer Moral des aufſteigenden Lebens, die auf die Erzeugung des Übermenſchen zielt. Die Sklavenſeelen dagegen ſchaffen ſich notwendig eine Sklavenmoral, eine Moral des abſteigenden Lebens, die der Erhaltung ihrer eigenen ſchwachen Seelen dient.

5. Die Herrenmoral.

Die Herrenmoral ergibt ſich ohne weiteres aus der Seele des Herren=menſchen im Hinblick auf ſein ſelbſtverſtändliches Ideal des Übermenſchen. Die beiden oberſten Grundſätze dieſer Moral lauten:

»Gut« iſt alles, was der Erzeugung des Übermenſchen dient; gut iſt demnach alles, was ſtärkt, was die Macht, das Gefühl der Macht und den Willen zur Macht ſteigert.

»Schlecht« iſt alles, was die Erzeugung des Übermenſchen hindert; ſchlecht iſt demnach alles, was ſchwächt, was die Macht, das Gefühl der Macht und den Willen zur Macht herabdrückt.

Die Moral, die aus dieſen Grundſätzen herauswächſt, tritt an die Herrenſeelen nicht etwa mit Geboten und Verboten von außen heran, ſondern ſie iſt nur der Ausdruck deſſen, worauf ihr eigener innerſter Wille von ſelbſt gerichtet iſt. Die Befolgung dieſer Moral iſt dem Herren=menſchen ganz natürlich und ſelbſtverſtändlich; ſie iſt ihm keine mühſame Pflicht und kein löbliches Verdienſt. Befolgt er ſie nicht, ſo fühlt er nicht etwa Sünde, ſondern er wird ſeiner eigenen Schwäche, oder ſeiner Erkrankung oder Entartung inne.

Gegenüber den Sklavenſeelen beanſprucht dieſe Herrenmoral kei=nerlei Geltung. Wenn die Sklaven verſuchen, nach dieſer Moral zu leben, ſo gehen ſie notwendig daran zu Grunde. Für ſie paßt eben nur die Moral, die aus ihrer eigenen Seele quillt.

6. Die Sklavenmoral.

Zu den Sklavenſeelen gehören alle innerlich Schwachen, alle Mittel=mäßigen, Lebensmüden, Erſchöpften, Kranken und Verkümmerten. Eine ſolche Sklavenſeele wird den Kampf verabſcheuen, ſie wird überall zu unterliegen fürchten und daher dem Willen zur Macht, allen aktiven Trieben und Kräften in ſich mißtrauen. Sie wird auch in anderen Men=ſchen ihren Willen zur Macht und alle ihre aktiven Triebe und Kräfte mit Mißtrauen betrachten. Sie fürchtet im Gefühle ihrer eigenen Schwäche inſtinktiv alle Herrennaturen; ſie wittert in deren Machtfülle und ihrem Willen zur Macht notwendig das eigentliche Böſe. So wertet ſie direkt entgegengeſetzt der Herrenwertung: was dieſer als das ſelbſtver=ſtändliche Gute gilt, das ſtempelt ſie zum urſprünglichen Böſen. Die ganze Herrenmoral ſelbſt muß ihr daher notwendig als unmoraliſch, als die Moral des Böſen ſelbſt erſcheinen.

Andererſeits wird die Sklavenſeele alles das, was ihr eigenes ſchwaches Leben zu erhalten, zu ſichern und erträglich zu machen geeignet iſt, als das eigentliche Gute, als das moraliſch allein Wertvolle erklären. Da

ſie nun die anderen Schwachen ſelbſt nicht zu fürchten braucht, ſo wird ſie den ihr völlig ungefährlichen, den ſchwachen Menſchen als den »Guten« verherrlichen, beſonders wenn er dazu noch ein bißchen dumm iſt. Sie ermahnt die Anderen überhaupt zu Friedfertigkeit und Nächſtenliebe, um ſie nicht mehr fürchten zu müſſen. Um außerdem ihrer Schwäche die Hilfe der anderen zu ſichern, ſtellt ſie ihnen als höchſte Tugend das Mitleid mit allen Schwachen, Kranken und Verkümmerten hin. Um ſchließlich auch alle Gefahren zu beſeitigen, die ihr von den Stärkeren drohen könnten, fordert ſie auch von den Starken Güte, Sanftmut, Demut, Geduld und Nachſicht, Beſcheidenheit, Selbſtloſigkeit, Hingabe und ſtete Hilfsbereitſchaft. Sie predigt natürlich die Lehre von der Gleichheit aller Menſchen, damit ſich nur keiner über ſie zu erheben trachtet. Sie preiſt die Herdenbildung, das friedfertige, warme Beiſammenſein und iſt mißtrauiſch gegen jeden Abſeitsgehenden. Ihr höchſtes Ziel iſt das kleine paſſive Glück und Genießen.

So kommt die Sklavenſeele zu einer Moral, die im Weſentlichen eine Nützlichkeitsmoral für Schwache aller Art iſt. Selbſt die wirklichen Tugenden, wie z. B. Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, werden von ihr nicht unmittelbar an ſich als gut bezeichnet, ſondern nur deshalb gelobt, weil ſie für das Leben der Schwachen ſo nützlich und bequem ſind.

Dieſe Moral iſt außerdem eine Reſſentiment-Moral: d. h. ſie iſt aus Furcht und Neid gegen die Herren geboren und ſie iſt eine Aufbauſchung von Schwächen zu Tugenden. Sie iſt ſchließlich auch eine Moral des abſteigenden Lebens, weil ſie aus der Seele der Schwachen, der Sklaven, Unterdrückten und Niedrigen gequollen nur der Erhaltung der Schwachen dient und notwendig die Höhe des Lebens immer mehr erniedrigt.

7. Der Mangel an ungeſchwächten Herrenſeelen.

Für die Menſchheit iſt es nun, ſo meint Nietzſche, das allergrößte Unglück, daß es in der heutigen Kulturmenſchheit kaum noch ungeſchwächte Herrennaturen gibt. Es beſteht eine allgemeine Entartung, die ſich in einer gewiſſen Müdigkeit, in Willensſchwäche, Verdüſterung und innerlicher Zerriſſenheit der Herrenſeelen zeigt. Die Herrenmenſchen ſind angekränkelt und wagen nicht mehr ſie ſelbſt zu ſein. Woher dieſe allgemeine Entartung? Nietzſche antwortet: Durch die ſiegreiche Herrſchaft der geltenden chriſtlichen Moral. Denn dieſe iſt eine typiſche Sklavenmoral, die notwendig diejenigen Herrenſeelen, welche ſich dieſe Moral als die allein richtige einreden laſſen, allmählich krank und ſchwach macht. Die ſchwachen und ſchlauen Sklaven haben es aber durch ihre überwiegend große Anzahl fertig gebracht, allmählich ihre Sklaven-

moral überall zur tyranniſchen Herrſchaft zu bringen und ſie zum oberſten Maßſtab alles Wertens überhaupt zu erheben. Sie haben die ſchwachen Stunden der Herrenſeelen ausgenutzt und ihnen die Sklavenmoral eingeflößt. Die Herrenſeelen ſind dann durch die Bemühung, nach dieſer Moral auch zu leben, allmählich ſchwach und krank geworden. Sie haben nicht mehr den Mut zu ihren eigenen Herrentugenden; ſie ſtreben nach Glück und Sklaventugend und ſie glauben ſich ihren Eigenwert erſt durch Arbeit im Dienſte des »Gemeinwohls« geben zu müſſen.

Die herrſchende Moral, die dieſe Schwächung der Herrenſeelen verſchuldet hat, iſt für Nietzſche identiſch mit der chriſtlichen und auch mit der Schopenhauerſchen Mitleids-Moral. Häufig ſetzt er ſie ſogar mit Moral überhaupt gleich. Daß nun dieſe Moral wirklich eine Sklavenmoral iſt, ſucht er ungefähr in folgender Weiſe darzutun. (»Der Antichriſt« 1888.)

8. Die herrſchende Moral iſt eine Sklavenmoral.

Sie iſt es ſowohl ihrem Inhalt nach, als auch ihrem Urſprung und ihrer Wirkung nach.

Ihrem Inhalt nach: denn die geltende Moral iſt allen natürlichen Trieben, ja dem Leben und der irdiſchen Welt überhaupt abhold, ſie betrachtet die natürlichen Triebe als das Böſe und ſie fordert direkt zur Abkehr von dieſer Welt auf. Sie nennt nicht die ſtarken, geſunden Individuen, ſondern gerade die Schwachen, die Niedrigen und die Kranken ohne Weiteres die Guten. Allem Kampf und Streit iſt ſie abgeneigt. Friedfertigkeit und Liebe zu jedem Nächſten; Mitleid mit allen Schwachen und Verkümmerten; Sanftmut, Demut und Selbſtloſigkeit ſind ihre Haupttugenden. Sie lehrt die Gleichheit aller Menſchen und möchte am liebſten alle Menſchen zu beſcheidenen, ſchwachen Heerdentieren niederdrücken. Sie enthält alſo alle Anzeichen einer Sklavenmoral.

Ihrem Urſprung nach iſt ſie ebenfalls eine Sklavenmoral, denn ſie iſt in der Geſchichte tatſächlich aus der Seele der Niedrigen, Schwachen, Sklaven und Kranken, kurz aus der Unterwelt der antiken Welt hervorgegangen. Sie iſt ſchließlich auch ihrer Wirkung nach eine Sklavenmoral, denn ſie führt notwendig zum Niedergang, zur Konſervierung und Vervielfältigung des Elends, und ihr Ziel iſt: die Erde ein großes Hoſpital, wo Jeder Jedermanns Krankenpfleger iſt und wo alle verſklavt ſind.

9. Kampf gegen die Tyrannei der Sklavenmoral.

Die Tyrannei der Sklavenmoral iſt die allergrößte Gefahr für die Menſchheit: alle Erhöhung des Typus Menſch iſt durch ſie unmöglich gemacht. Wer daher noch etwas von Herrennatur in ſich hat, wem die Erhebung des Menſchen zum Ideal des Übermenſchen als höchſtes Ziel vorſchwebt, der muß mit allen Kräften dieſe Tyrannei bekämpfen.

Nietzſche ſieht in dem Chriſtentum den Schöpfer und Verbreiter dieſer Sklavenmoral. Daher kämpft er in dem »Antichriſt« (1888) geradezu fanatiſch gegen das Chriſtentum. Freilich iſt es ein verzerrtes, ein ſklaviſch entartetes Chriſtentum, wie es zu ſeiner Zeit, und auch wohl zu anderen Zeiten, beſonders in den Kreiſen der Frauen, der Mucker und der kleinen zerdrückten Seelen tatſächlich herrſchte. Aber vielleicht hat Nietzſche gerade durch die Enthüllung dieſes Zerrbildes am mächtigſten die Beſinnung auf das wahre Chriſtentum gefördert und die fortſchreitende Tyrannei des entarteten Chriſtentums gehemmt.

Sein eigentlicher Kampf geht gegen die Tyrannei der Sklavenmoral, nicht gegen die Sklavenmoral ſelbſt. Gegenüber Mißverſtändniſſen iſt daher hervorzuheben:

Nietzſche will nicht, daß den Sklaven die Herrenmoral gepredigt werde, er ſelbſt predigt keineswegs den Individualismus, ſondern er will, daß der Sinn der Heerde in der Heerde der Sklaven herrſchend bleibe, und daß die Sklavenmoral unbedingt heilig gehalten werde. Die Sklaven würden durch den Glauben an die Herrenmoral zur Selbſtverachtung und Selbſtvernichtung getrieben werden.

Nietzſche will nicht, daß viele derjenigen Handlungen, die nach der Sklavenmoral unſittlich heißen, nicht auch von den Herrenſeelen vermieden und bekämpft, und viele Handlungen, die nach ihr ſittlich heißen, nicht auch von ihnen getan und gefördert werden ſollen. Aber die Herren ſollen es aus anderen Gründen tun.

Was Nietzſche will, iſt dies, daß die Sklavenmoral nicht mehr als die allein- und allgemeingültige verkündet wird, daß ſich die Herrenſeelen von der Einimpfung der Sklavenmnral befreien und daß ſie das Ideal des Übermenſchen wieder als das für ſie alleingültige anſehen. Durch Belehrung und Erziehung hofft er die geſchwächten Herrennaturen ſtärken zu können. Dazu hält er für dienlich: die Anerkennung der Herrenmoral, die Umwertung aller bisherigen Wertungen, die Sorge für die innere Geſundheit und die Ausnützung der glücklichen Stunden. Weiterhin glaubt er, daß allmählich durch Züchtung, Eheregulierungen u. dergl. ein neuer Adel geſchaffen werden könne: ein Adel, der nicht nach Fürſtenhöfen und in die Vergangenheit ſeines Geſchlechts, ſondern der

in die Zukunft und auf das Ideal des Übermenschen blickt. Diese Adeligen sind selbst noch keine Übermenschen; aber Nietzsche hofft, daß aus einem solchen Adel, wenn er erst einmal besteht, in Zukunft wohl Übermenschen hervorgehen werden. Den geschwächten Herrenseelen der heutigen Kulturmenschheit stellt Nietzsche daher als das nächste Ziel das Ideal des neuen Adeligen, des Vornehmen vor Augen. Dies sollen sie zunächst zu verwirklichen trachten.

10. Das Ideal des Vornehmen und die Kriterien der Herrennaturen.

Das Ideal des Vornehmen ist durch den Hinblick auf den Übermenschen zu bestimmen. Nur sind natürlich aus diesem Ideal diejenigen Züge des Übermenschen wegzulassen, die man auch von einer Herrennatur nicht ohne weiteres fordern kann, nämlich die größte Vielheit und die größte Stärke der Triebe, und die größte Helligkeit und Weitsichtigkeit des Geistes. Die übrigen Züge des Übermenschen dagegen, denen sich eine Herrenseele durch eigene Bemühung anzunähern vermag, bleiben im Ideal des Vornehmen bestehen.

Der Vornehme ist ein Mensch, der mühelos und sicher der Herr seiner selbst ist, der niemals sich gehen läßt und niemals sich vergißt. Sicher in sich abgegrenzt hält er sich leicht zurück. Nicht erst durch Leistungen, sondern schon durch sein So-Sein ist er sich wertvoll, aber nicht in behaglicher Selbstzufriedenheit und Selbstgefälligkeit, sondern in unpersönlicher, kühler Wertung. Für alle seine Taten übernimmt er frei und unbedrückt die volle Verantwortung. Er ist unbesiegbar durch Not und Leiden, und unerreichbar für Lob und Tadel.

Will man wissen, ob man zu den Herrennaturen gehört, ob man sich demnach von der Sklavenmoral emanzipieren und sich das Ideal des Vornehmen vorsetzen darf, so gibt es dafür nach Nietzsche sehr einfache Kriterien. Man prüfe sich ehrlich, welche Antwort man im tiefsten Innern auf folgende Fragen vernimmt:

Willst du dich einfacher oder willst du dich komplizierter haben? — Willst du es immer bequemer oder willst du es immer schwieriger haben? — Willst du dich zügellos gehen lassen, außer dir sein, dich den Leidenschaften hingeben oder willst du dich immer vollständiger und immer sicherer beherrschen? — Verneinst du im Grunde nicht doch das Dasein und den Willen zur Macht oder bejahst du sie wirklich? — Möchtest du gern auf Andere die Verantwortung abladen und von ihnen Ziele und Regeln deines Tuns vorgesetzt bekommen oder willst du in freier Übernahme der vollen Verantwortung dir selbst deine Ziele und Regeln vorsetzen? — Willst du glücklicher, zufriedener,

weicher und anspruchsloser gegen dich selbst werden oder kannst du wirklich auf Glück, Behagen, Frieden und Ruhe verzichten, gegen Mühsal, Armut und Entbehrung gleichgültig und gegen dich selbst streng und hart sein? —

Nur derjenige, der sich hier überall ehrlich für die zweiten Seiten der Fragen entscheiden kann, ist in Wahrheit eine Herrenseele. Das entscheidende Grundkriterium ist dabei die verneinende oder bejahende Stellung, die der innerste Wille des Menschen gegenüber dem Leben und dem Dasein überhaupt einnimmt. Hierauf stützt sich nun die letzte und stärkste Probe, die Nietzsche noch für die vermeintlichen Herrennaturen übrig hat. Es ist die Lehre von der »ewigen Wiederkunft alles Gleichen«; denn sie vermag in demjenigen, der sie sich ganz einverleibt, jeden heimlichen Rest von Lebensverneinung ans Licht zu ziehen. Sie bilde daher hier den Abschluß der Darstellung.

11. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft alles Gleichen.

Was besagt diese Lehre? Sie verkündet: Alles, was jetzt in diesem Augenblick in der Natur und in der Menschenwelt wirklich ist und geschieht, das ist genau so schon unzählige Male dagewesen und das wird genau so auch unzählige Male wiederum da sein und geschehen, Der ganze Weltlauf kehrt bis in alle Einzelheiten genau immer von neuem wieder.

Diese Verkündigung ist freilich zunächst eine bloße Behauptung. Hat Nietzsche sie bewiesen? — Nein! Zunächst glaubte er allerdings sie durch den Hinweis auf die Unendlichkeit der Zeit und auf die Beschränktheit des Raumes und der Kräfte in der Welt begründen zu können. Schließlich scheint er aber die Beweisbarkeit der Lehre selbst bezweifelt zu haben. — Warum hielt er dann trotzdem den Gedanken von der ewigen Wiederkunft noch weiter fest? Es geschah aus zwei Gründen:

Der Gedanke an die ewige Wiederkehr des Gleichen erschien ihm nämlich erstens von außerordentlichem Schwergewicht für das Wollen des Menschen. Zum bloß »Einmaligen« entschließt man sich leichter, denn »Einmal ist keinmal«. Die Frage bei jeder Tat, ob sie so sei, daß man sie unzählige Male immer wieder in der gleichen Weise tun wolle, vermag diese Tat in kühle Distanz zu rücken, den Blick des Wollenden zu erweitern und zu reinigen und ihn dadurch vor Verirrungen des Wollens zu schützen.

Der Gedanke an die ewige Wiederkunft alles Gleichen kann aber zweitens dazu dienen, zu erproben, ob ein Mensch nicht etwa nur äußerlich, sondern auch im tiefsten Innern, ohne einschränkende Hintergedanken, wirklich das Leben und alles Dasein überhaupt bejaht.

Mit dem ſtillen Hintergedanken: »Es iſt ja nur einmal, dann iſt es endgültig vorbei oder dann kommt das beſſere Jenſeits« kann man ſich leicht eine Scheinbejahung des Lebens erſchleichen. Der Gedanke dagegen an die endloſe Wiederkehr genau des gleichen Daſeins verjagt jenen gedanklichen Vorbehalt und die darüber geſchobene Bejahung des Lebens und verlangt nun einen völlig reinlichen Entſcheid. Schon Schopenhauer hatte gelegentlich (Welt als Wille und Vorſtellung, 1. Bd., 4. Buch, § 54) die Konſequenz gezogen, daß der wirkliche Bejaher des Willens zum Leben eigentlich auch die immer erneute Wiederkehr ſeines Lebens müßte wollen können. Nietzſche ſcheint dieſe Bemerkung Schopenhauers ganz vergeſſen zu haben; denn ihm ſelbſt iſt dieſer Zuſammenhang zwiſchen der Lebensbejahung und dem Gedanken der ewigen Wiederkehr eines Tages plötzlich mit der friſchen Wucht des erſtmaligen Erlebens aufgeleuchtet und hat ihn tief erſchüttert. Für ihn ſelbſt war es die ſtärkſte und härteſte Erprobung ſeiner Bejahung des Lebens, denn ſein Leben war ein Leben voller körperlicher und ſeeliſcher Leiden. Sollte er alſo auch dieſes ſein eigenes Leben in genauer unaufhörlicher Wiederholung bejahen? Bei dieſer zweifelnden Frage bäumt ſich ſein Stolz empor, ſein ganzes Weſen rafft ſich zuſammen und er bejaht reſtlos ſein Leben und alles Daſein. Statt ihn umzubringen, hat ihn der Gedanke der ewigen Wiederkehr ſtärker gemacht; er fühlt ſich auf der höchſten Höhe der Lebensbejahung und triumphiert trotz tiefdringenden Schmerzes.

Und nur wer im Ausblick auf die ewige Wiederkunft alles Gleichen ebenſo unbedingt und unbedenklich Ja ſagen kann zum Leben und allem irdiſchen Daſein, nur der iſt nach Nietzſche auserwählt für ſeine Lehren und für ſeine Hoffnungen.

Literatur-Auswahl zu »Friedrich Nietzſche«.

I. Über Nietzſches Leben und Perſönlichkeit:

Eliſabeth Förſter-Nietzſche: »Das Leben Friedrich Nietzſches.«
Friedrich Nietzſches »Geſammelte Briefe.«
P. Deuſſen: »Erinnerungen an Fr. Nietzſche.«

II. Über Nietzſches Philoſophie:

Raoul Richter: »Friedrich Nietzſche, ſein Leben und ſein Werk.«
Alois Riehl: »Friedrich Nietzſche, der Künſtler und Denker.«
Theobald Ziegler: »Friedrich Nietzſche« (Vorkämpfer des Jahrhunderts I.).
Henri Lichtenberger: »Die Philoſophie Friedrich Nietzſches.« Eingeleitet und überſetzt von Eliſabeth Förſter-Nietzſche.
Georg Simmel: »Schopenhauer und Nietzſche.«
Lou Andreas-Salome: »Friedrich Nietzſche in ſeinen Werken.«

DIE PHILOSOPHISCHEN RICHTUNGEN DER GEGENWART.



Den »großen Denkern« der Vergangenheit kann unsere Zeit keine ebenbürtige Erscheinung an die Seite stellen. Aber es braucht ja auch nicht jedes Zeitalter eine Philosophie ersten Ranges hervorzubringen. Zwischen den hohen Gipfeln, die sich von Jahrhundert zu Jahrhundert zuwinken, liegen die breiten Massen der Täler, die jene Erhebungen tragen. Die weithin leuchtenden Leistungen der Einzelnen sind miteinander vermittelt durch die stille und stetige Gesamtarbeit des Denkens, die von dem einen Höhepunkte zum andern die dunkleren Pfade der Tiefe durchmessen muß. In solcher Lage kann man nur versuchen, sich zwischen den verschiedenen Zügen und Schichten der Niederung zu orientieren und die Richtung ausfindig zu machen, in der es aufwärts geht zu dem nächsten, heute noch im Nebel sich verbergenden Gipfel.

Den Tiefstand, meine ich, haben wir diesmal schon hinter uns. Er war in den letzen Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts durch die Vorherrschaft der Psychologie bezeichnet. Wie zur Zeit der Aufklärung suchte man für die Philosophie, die man nicht hatte, einen Ersatz in der Psychologie, die gerade im Begriffe war, sich mit naturwissenschaftlichen Methoden zu modernisieren. Mancherlei hat dazu beigetragen, diese Preisgabe der Philosophie an eine Spezialwissenschaft auf einer großen Zahl deutscher Universitäten stationär zu machen. Kluge Leute mochten meinen, für ein Geschlecht, dem auch sonst so viele Surrogate verordnet werden, sei eine ideenfreie Philosophie das Bekömmlichste. Dazu kam bei den Naturforschern die Vorstellung, diese Psychologie sei eine eigene und selbständige Naturwissenschaft, und bei den Schulmännern die Hoffnung, sie würden daraus etwas für ihre pädagogischen Künste profitieren. Das ist nun alles recht gut und schön, und vielleicht hat die Psychologie bei diesem Betrieb unter Hochdruck wirklich einige Fortschritte gemacht, namentlich in den elementaren Partien ihres Forschungsgebiets. Aber das alles ist doch keine Philosophie, das reicht ja mit seinen psychophysischen Experimenten nicht einmal in die eigenste Innerlichkeit des Seelenlebens hinein, geschweige denn an die großen Probleme heran, die den Gedankeninhalt der Philosophie ausmachen.

Wenn somit für diese wahren Aufgaben der Philosophie mit dem neuen Jahrhundert wieder ein schnell steigendes Interesse erwacht ist — und das ist zweifellos der Fall —, so hat daran das, was sich vorher Philosophie nannte, durchschnittlich ein sehr geringes Verdienst: vielmehr waren es die aus dem aufgeregten Leben der Kulturvölker geborenen intellektuellen Bedürfnisse, welche stürmisch nach Weltanschauung verlangten und eine Lebensansicht in großen Zügen suchten. Aus solchen Stimmungen ist es zu begreifen, daß man einen Dichter wie Nietzsche für einen Denker genommen hat. Er lebte das Leid und die Krankheit der Zeit, den im-

potenten Tatendurſt, und er vermochte dies innerſte Leben nur in glänzende Bilder, nicht in klare Begriffe zu formen. Aber die ausgebreitete Wirkung, die er weit über die deutſche Literatur hinaus ausgeübt hat, iſt doch nur der Beweis dafür, daß dieſer neue Sinn für die Philoſophie, wie er aus Weltanſchauungsbedürfniſſen erwachſen iſt, ſchwer der Gefahr entgeht, ſich poetiſch und — belletriſtiſch zu befriedigen. Unter ſolcher unheimlicher Popularität leidet die heutige Philoſophie, und bei der Maſſenproduktion einer ebenſo ſeichten wie anſpruchsvollen Literatur fühlt man wohl manchmal die Angſt des Dichters vor dem »Eulengeſchlecht, das zu dem Lichte ſich drängt«.

Fragen wir, was für die ernſtere Wiſſenſchaft an traditionellen Grundlagen ſich noch lebens- und wirkenskräftig geltend macht, ſo braucht die ſcholaſtiſche Überlieferung, die im Thomismus fortbeſteht, hier nur kurz erwähnt zu werden. Sie iſt im Prinzip für unveränderlich erklärt und ſchon deshalb entwicklungsunfähig. Der lebhafte Betrieb, mit dem man heutzutage die Ergebniſſe der beſondern Wiſſenſchaften, namentlich der Naturforſchung, in den Rahmen jener alten Lehre hineinzuarbeiten ſucht, macht die ſtarr gewordenen Grundlagen nicht lebensfähiger und bringt nur für die einzelnen Arbeiter die perſönlichen, inneren und äußeren Gefahren des Modernismus mit ſich. Wertvoll iſt in dieſer ausgebreiteten Literatur hauptſächlich die oft ſcharf und tief eindringende Polemik gegen die Lehren der weltlichen Philoſophie.

Von den Richtungen der neueren Philoſophie dagegen war, wie bekannt, bis vor kurzem die große idealiſtiſche Metaphyſik ſo gut wie vergeſſen. Man wurde an ſie faſt nur erinnert, wenn wieder einmal jemand — nach Schopenhauers Beiſpiel — ſich das billige Vergnügen leiſtete, von der Höhe des empiriſchen Wiſſens aus die Irrtümer der dialektiſchen Konſtruktion zu verhöhnen. Sonſt war nur einige Kenntnis von Herbart übrig geblieben, die ſich an deſſen dauernd aufrechterhaltene Pädagogik anſchloß, und beſonders die Begeiſterung für Schopenhauer. Namentlich in der älteren Generation, deren Bildung in die ſechziger und ſiebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zurückgeht, gilt er noch vielfach als der Lehrer wahrer Weisheit. Aber auch der Jugend iſt ſeine Willensmetaphyſik ſympathiſch: ſie hat ja heutzutage in beſonderer Energie die Neigung, im Willen das Weſenhafte zu ſehen und den Intellekt als das Sekundäre herabzuſetzen. Dieſer für unſere Zeit allüberall charakteriſtiſche Voluntarismus hat ſich u. a. auch darin erwieſen, daß, wo von der Pſychologie aus, z. B. von ihrem Führer Wundt, der Verſuch einer enzyklopädiſchen Erweiterung zum philoſophiſchen Syſtem gemacht wurde, wieder eine Art von empiriſtiſcher Willensmetaphyſik herauskam. In gewiſſem Sinne hat wohl dasſelbe Motiv auch bei dem Übergange mitgeſprochen, durch den Theodor Lipps

die »Pſychologie« zu den großen, allgemeinen Problemen der Philoſophie zurückzulenken begonnen hat: bei ihm aber beruht dieſe Wandlung im Ganzen doch auf viel umfaſſenderen, z. T. auch erkenntnistheoretiſchen Geſichtspunkten.

Aber gerade jene beiden Syſteme, die von Herbart und Schopenhauer, ſind — freilich aus ſehr verſchiedenen Gründen — die wenigſt entwicklungsfähigen aus der metaphyſiſchen Periode, und merkwürdigerweiſe hat ſich die gleiche Stabilität auch bei den Anhängern des letzten Sproſſes gezeigt, der als ein Spätling an dem, wie es ſchien, bereits verdorrenden Stamm des Idealismus erwachſen war, der Philoſophie des Unbewußten von E. v. Hartmann. Ihren meteorhaften Erfolg verdankte dieſe freilich z. T. der glänzenden Darſtellung und gewiſſen inhaltlichen Nebenintereſſen, aber ſie verdiente ihn wegen der tief dringenden Energie des metaphyſiſchen Denkens, mit der ſie das Grundproblem der idealiſtiſchen Entwicklung auf den vielleicht ſchärfſten Ausdruck brachte. Seitdem Kant mit ſeiner kritiſchen Selbſtdurchleuchtung der Vernunft das rationale Verſtändnis überall ſo weit wie möglich vorgeſchoben hatte, um deſto ſchärfer die Grenze dieſer Rationalität zu beſtimmen, war das Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen das mannigfach variierte Thema der idealiſtiſchen Philoſophie geworden: und aus der Verknüpfung der Schelling-Hegelſchen Theſe mit der Schopenhauerſchen Antitheſe fand Hartmann die abſchließende Syntheſis, welche das Logiſche und das Alogiſche als die beiden koordinierten Attribute des unbewußten Abſoluten darſtellte und aus ihren Beziehungen den Weltprozeß begreifen wollte. Dies geiſtreich entworfene Prinzip hat aber in ſeiner metaphyſiſchen Form weder bei Hartmann ſelbſt noch bei den wenigen, die ihm ſektenhaft als Apoſtel treu geblieben ſind, eine fruchtbare Aſſimilationskraft bewieſen. Für die weitere Literatur, die anfänglich der Philoſophie des Unbewußten ſo günſtig war, iſt der Gegenſatz des alogiſchen Willens und des logiſchen Intellekts von den Nietzſcheſchen Kategorien des Dionyſiſchen und des Apolliniſchen verſchlungen worden. Eine zukünftige Wirkung Hartmanns iſt nur von den beſonderen Unterſuchungen zu erwarten, die er ſpäter in ſeinen wiſſenſchaftlich reiferen Werken niedergelegt hat, vor allem in der Kategorienlehre, von der vielleicht die Logik noch mehr lernen wird, als die meiſten Logiker bisher ahnen.

Zu den metaphyſiſchen Richtungen, deren Nachwirkung noch nicht erloſchen iſt, muß auch der Materialismus gerechnet werden. Er iſt immerhin, was der Pſychologismus nicht iſt, eine Philoſophie, wenn auch eine unreife, die kritiklos aus den Begriffen einer Spezialwiſſenſchaft ein fertiges Weltbild zu entwerfen verſucht. Dieſe einſeitige Metaphyſik, die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, durch Feuerbach auf philoſophiſche Höhe

gebracht und ſpäter durch Eugen Dühring darauf, wenn auch nicht ganz ſo hoch erhalten, auch in wiſſenſchaftlichen Kreiſen eine Rolle ſpielte, iſt nun freilich durch den Kantianismus ſo völlig überwunden worden, daß ſie in die niederen Regionen der populären Literatur hinabgedrängt und dort in einer nicht unbedenklichen Ausdehnung zur Herrſchaft gekommen iſt. Wo dieſer Materialismus jetzt auf etwas wiſſenſchaftlichere Allüren Anſpruch macht, da nennt er ſich Monismus. Es klingt ja viel weniger bedenklich, wenn der verfemte Dualismus nicht mehr durch die Einordnung der ſeeliſchen Funktionen unter die phyſiſchen, ſondern dadurch »überwunden« wird, daß beide als koordinierte Daſeinsarten des einheitlichen Weltweſens aufgefaßt werden. Auch die Pſychologen haben ſich ja nach Fechners Vorgange den pſychophyſiſchen Parallelismus, wenn auch z. T. nur als »Arbeitshypotheſe«, zu eigen gemacht. Wenn man ihn aber metaphyſiſch faßt und durch das Prinzip der Erhaltung der Energie begründet, ſo iſt die unausweichliche Folge (wie die Geſchichte ſchon bei Hartley gezeigt hat), daß der mechaniſche Ablauf der materiellen Vorgänge als das urſprüngliche Geſchehen, der korreſpondierende Ablauf der Seelentätigkeiten nur als Begleiterſcheinung, als Epiphänomen gilt. Aber ein Bewußtſein, das nur berufen iſt, in ſekundärer Weiſe zu ſpiegeln, was primär als Atombewegung vorhanden iſt — ein ſolches Bewußtſein iſt das Überflüſſigſte, was man ſich denken kann. Solcher Verſchleierung gegenüber iſt der reſolute Materialismus etwas viel Erträglicheres. Jener »Monismus« aber tut ſich beſonders auch darauf zugute, daß er mit Hilfe der biologiſchen Entwicklungstheorie das Problem der organiſchen Zweckmäßigkeit mechaniſch gelöſt zu haben meint. Eine unglaubliche Begriffsverwirrung, vermöge deren Lebensfähigkeit und Zweckmäßigkeit in der petitio principii identifiziert werden, ſchiebt dabei ihre Dialektik den realen Problemen unter, mit denen Energetik und Vitalismus in der ernſteren Naturphiloſophie auch heutzutage ringen, ohne weſentlich über Kants Stellung in der Kritik der Urteilskraft hinauszukommen.

Sachlich verwandt mit dieſem Monismus iſt im Grunde genommen auch Herbert Spencers »ſynthetiſche« Philoſophie, welche auch über den angloamerikaniſchen Vorſtellungskreis hinaus vielen als das reife Erträgnis der Wiſſenſchaften gilt. Trotz der agnoſtiziſtiſchen Reſerve iſt doch die einheitliche Weltkraft bei Spencer nach körperlichem Schema gedacht: ihre Evolution in der Differentiation und Integration iſt durch und durch kosmologiſch vorgeſtellt, und die Bewußtſeinswelt erſcheint nur als eines der Entwicklungsprodukte neben andern. Ja, Spencers Philoſophie iſt vielleicht der geſchloſſenſte Ausdruck derjenigen Weltanſicht, welche die Vernunft mit allen ihren Wertinhalten nur für eine gelegentliche Erſcheinung in dem vielgeſtaltigen Weltleben und zwar für ein anthropologiſches Phänomen erachtet.

Dieſe Folgerung iſt in dem Pragmatismus zutage getreten, der im letzten Jahrzehnt von Amerika und England her auch nach Europa übergegangen iſt. Er benutzt die tatſächliche Abhängigkeit, in der ſich das menſchliche Erkenntnisleben von mannigfachen Bedürfniſſen befindet, zu der Behauptung, daß überhaupt der Sinn des Erkennens nur darin beſtehe, die für die Befriedigung der Bedürfniſſe zweckmäßigen Vorſtellungen zu bejahen; er kommt auf dieſe Weiſe zu der relativiſtiſchen Lehre, Wahrheit ſei nichts weiter als Brauchbarkeit der Vorſtellungen für die Zwecke des denkenden Menſchen. Daher darf die Lehre auch als Hominismus bezeichnet werden, da wir doch den von ihr uſurpierten Namen Humanismus für die wertvollen Kulturinhalte reſervieren wollen, die wir bisher damit benennen. Aber gerade in dieſer Bezeichnung kommt neben der Verfehltheit dieſer Richtung auch das freilich ſehr begrenzte Maß des Nutzens zutage, den ſie abwerfen kann. Denn wenn es in aller Philoſophie ſchließlich darauf ankommt aus den empiriſchen Formen, in denen die Vernunftwerte für das menſchliche Bewußtſein gegeben ſind, dasjenige herauszuſchälen, was die übergreifende Bedeutung der Weltvernunft beſitzt, ſo kann es ganz willkommen ſein, daß die anthropologiſchen Momente, die in dem tatſächlichen menſchlichen Erkennen ſtecken, ſo ſtark und ſcharf wie möglich herausgeſtellt werden: um ſo ſicherer wird ſich der von der Organiſation und der Entwicklung der Species homo sapiens unabhängige, allgemeingültige Reſt des Apriori herausſtellen. So iſt es von hohem Werte, wenn ein Mathematiker wie Poincaré in gewiſſen Sätzen, die der dogmatiſchen Naturforſchung als »abſolute« Wahrheiten gelten, Annahmen nachweiſt, die ſich nur vorläufig als die einfachſten und zweckmäßigſten für die Deutung der Erfahrungen bewährt haben. Man nennt dieſe Wendung, wenn ſie im Sinne des Pragmatismus für die Relativitätstheorie fruktifiziert wird, wohl auch Inſtrumentalismus oder Konventionalismus, und ſie hat ihre Anhänger hauptſächlich in Frankreich und Italien, während den anglo-amerikaniſchen Pragmatiſten mehr die Brauchbarkeit der Erkenntnis für naturbeherrſchende Technik und für religiöſe Erbauung am Herzen liegt. Jedenfalls aber kommt allen dieſen Nuancen des modernen Protagoreismus für die Philoſophie ſelbſt nur der negativ propädeutiſche Wert zu, den ſchon die griechiſche Sophiſtik für den Platonismus gehabt hat. Eine ähnliche Bedeutung wird auch die »Philoſophie des Als-ob« haben, mit der in allerjüngſter Zeit dieſe Gedankengänge von Vaihinger enzyklopädiſch zuſammengefaßt worden ſind.

In Deutſchland war dem Pragmatismus durch diejenigen Verſuche vorgearbeitet worden, welche den »ökonomiſchen Charakter« des menſchlichen Denkens hervorhoben, auf der Seite der Naturforſchung von Mach, innerhalb der Philoſophie von Avenarius. Für beide gilt die begriffliche

Arbeit der Wiſſenſchaft als eine zweckmäßige Vereinfachung, durch die das Überſchauen und Beherrſchen der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Empfindungserlebniſſe möglich wird: beide gehen auch von dem Grundgedanken aus, daß die Scheidung der urſprünglich homogenen Bewußtſeinselemente in Phyſiſches und Pſychiſches erſt aus den Bedürfniſſen des ordnenden Denkens vermöge der von ihm vollzogenen Beziehungen erwachſe. Aber beide Lehren haben bei ihrem ſtreng wiſſenſchaftstheoretiſchen Charakter, der «Empiriokritizismus« von Avenarius auch wegen ſeiner mühſam künſtlichen Terminologie zwar mancherlei feine Anregungen, aber keine großen Linien gegeben, in denen ſich eine neue, den Inbegriff der geiſtigen Lebensintereſſen umſpannende Philoſophie entwickeln könnte. Und dasſelbe gilt von der in manchem Betracht verwandten ſog. immanenten Philoſophie, die Schuppe begründen wollte. Sie verwendet gewiſſe Elemente der Kantiſchen Erkenntnislehre, um durch eine eigne Umdeutung des Begriffs vom »Bewußtſein überhaupt« zu einer Metaphyſik des Conſzientionalismus, d. h. einem Syſtem der alleinigen Realität des Bewußtſeins zu gelangen, das dann doch wieder davor zurückſchreckt, gänzlich zu dem Berkeleyſchen »Idealismus« ſich zu bekennen.

In allen dieſen Richtungen hat man wohl Einflüſſe der Gedanken von Auguſte Comte geſehen, mit Recht, ſoweit es ſich um einzelne Seiten von deſſen mannigfach ſchillernder Gedankenwelt handelt, mit Unrecht, wenn man an das ihm Eigenſte, das ihn Charakteriſierende denkt: den Poſitivismus, der die Aufhebung der Philoſophie zugunſten der Sonderwiſſenſchaften verlangt. Denn gerade die Erkenntnistheorie, die das Weſentliche jener Richtungen ausmacht, lehnt Comte bekanntlich ab. Sein Poſitivismus iſt in der Tat der adäquate Ausdruck der wiſſenſchaftlichen Lage um die Mitte des vorigen Jahrhunderts geweſen, als die Philoſophie überall bankerott und der Betrieb der Einzeldiſziplinen in flottem Aufſchwung war: und ſo kommt wohl noch heute überall gelegentlich dieſe poſitiviſtiſche Geſinnung zum Ausdruck; aber wir werden ſie nicht unter den Richtungen regiſtrieren, die für die Weiterentwicklung der Philoſophie in Betracht kommen. Die poſitive Leiſtung Comtes, ſeine Begründung der Soziologie iſt in ihrer Wirkung heutzutage nach ſehr verſchiedenen Richtungen auseinander gegangen. Das ſachlich Beſte darin iſt vielleicht die Entwicklung einer ſelbſtändigen Sozialpſychologie, die beſonders in Frankreich ergebnisreich geweſen iſt: zur Philoſophie freilich ſteht ſie prinzipiell in keinem andern Verhältnis als die Individualpſychologie. Das Ausſichtsloſeſte iſt die Meinung, man könne auch die Geſchichte zu einer induktiven Naturwiſſenſchaft machen, indem man ſie »Geſetze« ſuchen läßt, wie Comtes Aperçu von den drei Stadien: dieſen Irrweg ſind beſonders Engländer und Deutſche gegangen. Wertvoll dagegen als empiriſche Wiſſenſchaft iſt

die vergleichende Gesellschaftslehre, die auf ethnographischer und linguistischer Grundlage im Sinne der von Lazarus und Steinthal begründeten »Völkerpsychologie« die Feststellung von Grundformen der Struktur des gesellschaftlichen Daseins anstrebt, — wie etwa die moderne Religionswissenschaft die »Kategorien« des religiösen Vorstellens und Fühlens aus der ganzen Fülle der empirischen Daten zu eruieren trachtet. — Allein das alles ist keine Philosophie, sondern nur das Material für eine philosophische Theorie der Gesellschaft, welche diese unter dem kritischen Gesichtspunkte der Kulturphilosophie zu behandeln hätte. Eine solche philosophische Soziologie ist bisher nur von Simmel, dem Berliner Philosophen, angebahnt worden.

* * *

Alle diese sich mannigfach verzweigenden und z. T. im Sande verlaufenden Kanäle, in denen die philosophischen Momente der Vergangenheit noch gegenwärtig weiterfließen, stehen in ihrer Bedeutung für die zukünftige Höherbildung der Philosophie weit hinter der mächtigen Strömung zurück, die in Kant wiederum ihren Ursprung gefunden hat. Seitdem vor einem halben Jahrhundert die Rückkehr zu Kant als Parole ausgegeben wurde, hat der Neukantianismus mancherlei für die gesamte geistige Lebensbewegung typische Geschicke und Wandlungen erfahren und dabei verschiedene, z. T. weit auseinander stehende Gestalten angenommen, die alle noch, mehr oder minder wirksam, in dem gegenwärtigen Denken vertreten sind. Die erste dieser Formen hat Albert Lange in seiner noch heute nicht nur in Naturforscherkreisen viel gelesenen Geschichte des Materialismus geprägt. Es ist die Auffassung, welche Kants Kritik als eine Untersuchung über die Organisation der menschlichen Vernunft auf das phänomenalistische Ergebnis zuspitzt. Die Begründung der theoretischen Naturwissenschaft ging mit der Ablehnung aller Metaphysik des Ding-an-sich Hand in Hand, und jeder Ausblick über die Grenzen der Erfahrung wurde als nur subjektive Notwendigkeit des menschlichen Ideals psychologisch begriffen und sozialpolitisch gewürdigt.

Ein klein wenig von diesem den Naturwissenschaftlern noch jetzt sympathischen Anthropologismus aus den Anfängen des neuen Kantianismus findet sich auch noch bei dessen bedeutendstem Vertreter Otto Liebmann, dem Nestor unter den heutigen Philosophen und dem hervorragendsten unter den Denkern des letzten halben Jahrhunderts. Er hat mit treuem Festhalten an Kants methodischen und sachlichen Prinzipien die Grundgedanken des Kritizismus so glücklich aus der modernen Denkweise, aus den wissenschaftlichen und ästhetischen Interessen des Lebens herauszuarbeiten gewußt, daß es für einen zu eigenem Denken anregbaren Geist keine bessere Einführung in die Philosophie gibt, als Liebmanns »Analysis der

Wirklichkeit« und ihre Fortſetzung in den »Gedanken und Tatſachen«. Mit geiſtreicher Anknüpfung an nahe liegende Einzelfragen führt eine glänzend klare Darſtellung ſicher in die Tiefe der philoſophiſchen Probleme; ohne die Form des Syſtems ſchließt ſich wie von ſelbſt die lebendige Mannigfaltigkeit der aus der Peripherie kommenden Gedankengänge zur Einheit der kritiſchen Weltanſchauung zuſammen. Aber mit der Beſcheidung, die in den Anfängen des Neukritizismus als weſentlich kantiſch galt, will Liebmann alle Ergebniſſe der Unterſuchung nur als kritiſche Diskuſſion menſchlicher Anſichten über die Dinge, nicht als Erkenntnis der Dinge ſelbſt angeſehen wiſſen; das verſteht er unter kritiſcher Metaphyſik. Aber wenn man genauer zuſieht, nach welchen Kriterien in dieſer Diskuſſion die menſchlichen Anſichten abgewogen werden, ſo zeigt ſich, daß es immer darauf ankommt, was von den anthropologiſchen Beſonderheiten unabhängig in einer rein ſachlichen Vernunftnotwendigkeit begründet iſt. Namentlich in Liebmanns feinen Unterſuchungen über die abgeſtuften Schichten des Apriori wird es deutlich, wie dieſer Kritizismus über ſich ſelbſt hinausweiſt.

Der durchſchnittliche *Neukantianismus* der ſiebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, über den Liebmann weit hinausragt, war ſtark empiriſtiſch und agnoſtiſch geſtimmt. Er ging lange Zeit, wozu bedeutende Naturforſcher wie Helmholtz, Rokitanski u. a. die Hand boten, nach Schopenhauers Vorgang mit der Sinnesphyſiologie einen Bund ein, deſſen Ergebnis des Betreten der ſchiefen Ebene des Pſychologismus war. Auch in Deutchland wurde die Erkenntnistheorie zur Ideologie, zur pſychologiſchen Entwicklungsgeſchichte der Vorſtellungen, und manche Spuren dieſer Verirrung ziehen ſich bis in die heutige Literatur herein. Andrerſeits fand jener kantianiſierende Empirismus leicht Beziehungen zum Poſitivismus, und die Einſchränkung der Philoſophie auf eine pſychologiſtiſche Erkenntnislehre, wohei Ethik und Äſthetik erſt recht der ſoziologiſchen Empirie preisgegeben werden ſollten, wurde damit zur Abdankung der Philoſophie, die wohl gelegentlich auch offen ausgeſprochen wurde. Auch davon fehlt es nicht an Nachklängen in der heutigen Literatur; ſie ſtellen ſich namentlich ſtimmungshaft bei ſolchen ein, welche eine zeitgemäße Umgeſtaltung des Kritizismus in naturwiſſenſchaftlicher Moderniſierung ſuchen und dafür kein Prinzip zu finden imſtande ſind.

Solchem unſichern Taſten gegenüber hat Hermann *Cohen* das große Verdienſt, die ſtrenge Rationalität der Kantſchen Philoſophie mit hohem Ernſte wieder zur Geltung gebracht zu haben. Seine Erläuterungsſchriften zu den drei Grundteilen des kritiſchen Syſtems (»Kants Theorie der Erfahrung, Begründung der Ethik und der Äſthetik«) machen freilich von der Kunſt des Verfaſſers, das Schwierige ſchwieriger, das Verwickelte ver-

wickelter, das Dunkle dunkler zu machen, vielfach einen allzu ausgiebigen Gebrauch. Aber ſie haben die an Kant neu orientierte Philoſophie vor dem drohenden Sturz in empiriſtiſche Seichtigkeit bewahrt, indem ſie das rationaliſtiſche Gegenmoment in Kant mit aller Schärfe und Einſeitigkeit betonten. Dieſe ausgeſprochene Stellungnahme hat nun ſichtlich auch die Richtung mitbeſtimmt, in der Cohen eine Fortbildung des Kritizismus einzuleiten verſucht hat. Wenn bei Kant ſchon der Begriff der Wiſſenſchaft, die den Gegenſtand ſeiner kritiſchen Unterſuchung bildete, von vornherein auf die Mathematik und die theoretiſche Naturwiſſenſchaft beſchränkt war, ſo hat Cohen dieſen bedeutſamſten Mangel des Kritizismus ſeinerſeits noch überboten, und weil er mit richtigem Blick als eine von Kants originellſten Entdeckungen den Übergang von den Begriffen zu den Ideen, welcher der vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Unendlichen iſt, erkannt hatte, ſo ſpitzte ſich Cohens Erkenntnistheorie in der »Logik des reinen Denkens« auf die Infiniteſimalrechnung als auf den rationalen Grund aller naturwiſſenſchaftlichen Theorie zu. Ob der Naturforſchung damit fördernde Geſichtspunkte eröffnet ſind, mag ſie ſelbſt entſcheiden: die Philoſophie würde an ihrer univerſellen Beſtimmung verzweifeln, wenn ſie einen ſo engen Begriff des Wiſſens ſich dauernd als Zwangsjacke anlegen wollte; denn es iſt nicht abzuſehen, wie ſie in dieſer Richtung zu einer lebendigen Berührung mit der ſachlichen Wirklichkeit kommen ſollte, ohne ihr Prinzip zu verleugnen. Geht ſo Cohens theoretiſche Philoſophie in ihrem Mathematizismus weit über die Poſition Langes hinaus, der die ganze Welt des Erfahrungswiſſens in der Organiſation der ſpezifiſch-menſchlichen Vernunft begründet haben wollte, ſo iſt Cohens Ethik ganz auf die anthropologiſche Rationalität des Sittengeſetzes hinausgelaufen, mit dem der Menſchengeiſt ſich ſelbſt die Ordnung ſeines Lebens ſchaffen ſoll. Es kommt dabei in höchſt intereſſanter Weiſe zutage, wie gering der Ertrag des übergreifenden Apriori auf dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie gerade dann bleiben muß, wenn man die transſzendentale Autonomie des reinen Willens in dem individuellen Gewiſſen mit ſeiner abſtrakten Beziehung auf die Sozialität verankert, ſtatt an der ſachlichen Lebensfülle des hiſtoriſchen Kulturgeiſtes ſein Hinaufragen in höhere, überempiriſche Zuſammenhänge zum Bewußtſein zu bringen. Gerade an der ſcharf geſchliffenen Geſtalt der Cohenſchen Philoſophie kann man lernen, daß es auch innerhalb der idealiſtiſchen Weltanſchauung einen Naturalismus gibt und daß er nur aus der Geſchichte ergänzt oder überwunden werden kann. Allein die ſtarke Eigenart der Cohenſchen Lehre hat trotz der hohen Anforderungen, die ſie an ihre Adepten ſtellt, eine ſtattliche Reihe von Anhängern geworben, die in der heutigen philoſophiſchen Literatur häufig zu Worte kommen: eine weſentliche Förderung jedoch hat ſie durch die

»Marburger Schule« nicht gefunden; nur E. Caſſirer hat von dieſem Standpunkte aus mit freierer Umſchau tiefe und feinſinnige Blicke in die Entwicklung der neueren Philoſophie und Wiſſenſchaft getan.

War ſo der Kantianismus vor der Verkümmerung in empiriſche Ideologie gerettet, ſo gewann er wieder die Fähigkeit, dem metaphyſiſchen Bedürfnis, das ſich allüberall mächtig regte, gerecht zu werden und Genüge zu tun. Es iſt ſehr bezeichnend, daß je weiter die Kantinterpretation fortſchritt, um ſo mehr ſich der Schwerpunkt aus der agnoſtiſchen Erkenntnistheorie wieder in die Anſätze der Weltanſchauung verlegte, die in dem Ganzen des kantiſchen Werkes ſo unverkennbar gezeichnet iſt. Wie dereinſt bei ſeinem Erſcheinen der Kritizismus faſt nur unter den phänomenaliſtiſchen Geſichtspunkt ſeiner »alles zermalmenden« Ding-an-ſich-Lehre gerückt wurde und erſt ſpäter die anderen Kritiken ſucceſſive ihre Gewalt über die Geiſter ausübten, ſo vertauſchte man auch jetzt wieder den Kritiker Kant mit dem Metaphyſiker Kant, und ſo wiederholte ſich, wenn auch ſehr allmählich mit pragmatiſcher Notwendigkeit der Vorgang, durch welchen dereinſt die großen Syſteme des Idealismus aus dem Kritizismus hervorgegangen waren. Alle dieſe Syſteme ſind jetzt im Begriffe, ihre Erneuerung zu finden, und ſie verſprechen aus dieſer Wiedergeburt in vervollkommneter Geſtalt hervorzugehen, weil ſie jene Unzuträglichkeiten und Extravaganzen, um deren willen ſie einſt vor dem ernüchterten Bewußtſein zugrunde gegangen waren, von ſich abtun können. Das Gemeinſame aber in dieſer ausgebreiteten Bewegung iſt dies, daß wir wieder auf der Suche nach einer Philoſophie ſind, die den geiſtigen Lebensgrund aller Dinge in einer unſerer intellektuellen und emotionellen Lage entſprechenden Weiſe zu erfaſſen und auszuprägen verſteht.

Dieſe Erneuerung des Idealismus hat auch außerhalb Deutſchlands, z. T. ſogar ſchon früher, unter der Wirkung Kants und ſeiner Nachfolger begonnen. In England war ſie am kräftigſten durch Green und mit etwas anders abgetönter Nüance von Bradley vertreten. Im Gegenſatz zu dem aſſoziationspſychologiſchen Empirismus, der unter der Fahne J. St. Mills unentwegt weitergelehrt wird, aber infolgedeſſen auch in einer gewiſſen Abhängigkeit davon, wie ſie ſchon an Hamilton zu beobachten war, geht Greens Idealismus auf eine metaphyſiche Deutung von Kants »Bewußtſein überhaupt« aus, um darin die Hegelſche Idee, die ſelbſtändige Realität der geiſtigen Weltinhalte in ihrer Unabhängigkeit von den Vorſtellungsprozeſſen des empiriſchen Bewußtſeins wiederzuerkennen. Bei Bradley verſchiebt ſich dieſes Verhältnis dahin, daß der »Erſcheinung«, in deren urteilsmäßiger Beſtimmung die Wahrheit für unſer Erkennen beſteht, eine abſolute »Wirklichkeit« gegenübertritt, die wir nur durch die geſamte Unmittelbarkeit unſeres ſeeliſchen Tuns, in der Hauptſache durch

das Gefühl erfahren, d. h. erleben. Wenn von Kant aus Green mehr nach Hegel orientiert war, ſo iſt es Bradley nach Jacobi.

In Frankreich war der Idealismus durch die ſpiritualiſtiſch-eklektiſche Schule Victor Couſins eingeführt worden, die den offiziellen philoſophiſchen Unterricht zum großen Teil noch heute beherrſcht, in der Literatur aber hinter den poſitiviſtiſchen und pſychologiſtiſchen Tendenzen weit zurückgetreten iſt. Der neue Idealismus beginnt hier mit Renouvier, der in einem langen Denkerleben ſeinen »Neokritizismus« immer von neuem auszubilden und auszuführen bemüht geweſen iſt und dadurch wechſelnde Stellungen zu anderen Lehren gewonnen hat. Den Grundzug bilden die Ablehnung von Kants noumenaler Welt, eine Metaphyſik des Konſzentionalismus, für die es nichts gibt als die Vorſtellungen, die Behauptung des endlichen Charakters aller Realität, mit der ſich die Annahme urſachloſer Freiheit glücklich verträgt, und eine monadologiſche Zuſpitzung auf die Lebensanſchauung der Perſonalität. Weniger einſchneidend ſind die Änderungen, die Lachelier an dem Kritizismus vorgenommen hat, indem er ihm eine auf ſpekulative Pſychologie begründete Metaphyſik zu aſſimilieren ſuchte. Hier begegnet ſich die Wirkung Kants mit der von Maine de Biran, dem größten franzöſiſchen Denker nach Descartes, und die ſo begründete Lehre hat eine große Anzahl von Anhängern gefunden, unter denen Boutroux die Verbindung zu Renouvier dadurch herzuſtellen ſuchte, daß er in der Zufälligkeit, die er in der Natur nachweiſen zu können glaubte, die aufſteigenden Vorſtufen der Freiheit erkennen wollte. Dieſe Wendung hat auch Anklänge an die ariſtoteliſche Lehre, die überhaupt in Frankreich auch bei den nichtklerikalen Philoſophen, namentlich in der ſpiritualiſtiſchen Schule viele Freunde zählt. Eine ganz neue Wendung endlich hat der franzöſiſche Idealismus in letzter Zeit durch Bergſon bekommen. Er hat in der glücklichſten Weiſe den biologiſchen Pragmatismus zur Grundlage des Myſtizismus gemacht. Mit ſcharfſinnigſter Feinheit benutzt er alle Argumente des Kritizismus und des Skeptizismus, um zu zeigen, daß die begriffliche Erkenntnis nur den Sinn hat, die zum Handeln notwendigen und zweckmäßigen Vorſtellungen zu gewinnen, aber nicht in das Weſen und die Innerlichkeit der Dinge einzudringen, — daß ferner alle Unzulänglichkeiten der wiſſenſchaftlichen Pſychologie darin wurzeln, die für die Orientierung in der Außenwelt als brauchbar bewährten Begriffsformen auf das Seelenleben anzuwenden, — daß ſomit dieſes innere Leben, die ſchöpferiſche Entwicklung in ihrer ſpontanen Freiheit, niemals in Begriffen erkannt, ſondern immer nur in der Intuition erlebt werden kann. Die wunderbare Anſchaulichkeit, mit der Bergſons poeſievolle und temperamentreiche Sprache die abſtrakteſten Darlegungen der kritiſchen Vorbereitung (der pars deſtruens ſeiner Lehre) ebenſo glänzend zu geſtalten weiß, wie die

ſehnſuchtsvolle Intuition ſeiner geheimnisvollen Erlebniſſe der gefühlsmäßigen Unmittelbarkeit, dieſe plaſtiſche Urſprünglichkeit ſeines intellektuellen Weſens hat ihm die Begeiſterung zahlreicher Schüler weit über Frankreichs Grenzen hinaus mit Recht eingetragen. Aber die Myſtik iſt hier wie immer, ihrer poſitiven Seite nach, perſönliche Sache des Glaubens, aber nicht allgemeingültiger Gegenſtand des wiſſenſchaftlichen Denkens.

In Deutſchland iſt während des letzten Jahrhunderts die Erneuerung des Idealismus faſt allen nachkantiſchen Syſtemen zugute gekommen, — ſogar dem unbedeutendſten und unfruchtbarſten, dem von Fries, für das unter der Jugend eine ſektenhafte, nicht unwirkſame Propaganda gemacht wird. Wenn man die Abhandlungen ihrer Propheten mit den immerhin gehaltvollen Werken ihres Meiſters vergleicht, ſo ſieht man, daß nichts dabei herausgekommen, aber auch nichts hineingekommen iſt. Ganz anders mächtig hat ſich wieder die Perſönlichkeit und die Lehre von F i c h t e erwieſen. Das Bedürfnis nach einem ſtarken Ausdruck für die Selbſtändigkeit und die überlegene Kraft des Geiſtes und für die charaktervolle Selbſtbeſtimmung zur Tat hat die jüngere Generation nicht bloß in Deutſchland zu Fichte geführt: unbefriedigt von der kühlen Vorſicht des kritiſchen Denkens, verlangte ſie nach einem Bekenntnis, nach einer entſchiedenen und ſcharfen Abgrenzung gegen den Mechanismus und Naturalismus, der ſo lange die Wiſſenſchaft faſt allein beſtimmt und die Spontaneität des vernünftigen Willens zu erſticken gedroht hatte. Zum Sprecher dieſes Dranges iſt E u c k e n geworden, der mit edelſter Leidenſchaft immer und immer wieder den Sinn des modernen Menſchen von der berückenden Fülle des Außendaſeins zur innerlichen Selbſtbetätigung und zum Ergreifen der Einheit alles geiſtigen Lebens aufgerufen hat. Sein Programm einer Philoſophie des Geiſtes, der Perſönlichkeit und der Tat zeigt in dem begrifflich noch unbeſtimmten Bilde, das er mit glänzendem Pathos entwarf, einen ſtark religiöſen Zug, der bei ihm mehr an die ſpätere Fichteſche Lehre erinnert. Gerade damit bringt er ein bedeutſames Moment der heutigen Bewegung der Geiſter zum Ausdruck. Wie in allen geiſtig aufgeregten Übergangszeiten, ſo iſt auch jetzt wieder eine unruhige Lebhaftigkeit des religiöſen Dranges zu beobachten. Sie ſpielt ſtark mit bei der Zurückwendung der modernen Seele zur R o m a n t i k, und ſie kommt gerade auch bei der ſympathiſchen Verſenkung in die romantiſche Philoſophie zutage, die uns in vielen hiſtoriſchen Unterſuchungen, in Neuausgaben und Nachbildungen vielgeſtaltig entgegentritt. Gerade aber der Vergleich mit dem geſchichtlichen Vorbilde lehrt die Bedenklichkeit dieſer Seite der Sache und die Vorſicht, die ihr gegenüber wachſam ſein ſollte. Denn die ahnungsloſe Unmittelbarkeit der myſtichen Leidenſchaft iſt ſchließlich noch immer den Kirchen mehr zugute gekommen als der Religion. Der Weg von Schleier-

machers »Reden« über Novalis' »Europa« zu Adam Müller und Friedrich Schlegel iſt typiſch.

In dieſen Zuſammenhängen iſt natürlich jetzt auch wieder viel von Schelling die Rede. Aber von einem Neuſchellingianismus darf man nicht ſprechen: denn Schelling iſt in ſeiner proteusartigen Entwicklung mit allen Phaſen der Geſchichte des Idealismus ſo innig verwachſen, daß er bei keiner unberührt bleibt, aber auch für keine allein als Träger erſcheint. Am eheſten könnte das noch für die Naturphiloſophie gelten. Aber in dieſen hundert Jahren haben ſich durch die Forſchungsergebniſſe die naturwiſſenchaftlichen Vorſtellungen ſo ſehr verändert, daß ihre philoſophiſche Durcharbeitung ganz andere Wege geht und nur höchſtens in allerallgemeinſter Tendenz eine Verwandtſchaft mit Schelling zeigt. Eine Philoſophie des Organiſchen, wie ſie Drieſch vorträgt, entwickelt ſich zu dem teleologiſchen Lebensbegriffe auf ganz anderen Bahnen, als die aus der Wiſſenſchaftslehre herausgewachſene Naturphiloſophie. Viel ausgeſprochener iſt in der philoſophiſchen Bewegung von heute die Rückkehr zu Hegel. Dafür legen zahlreiche hiſtoriſche Beſchäftigungen mit ihm Zeugnis ab, in denen überall eine gerechtere Würdigung ſeines Weſens und Wertes ſich Bahn bricht. Vorangegangen waren uns Deutſchen darin längſt die Engländer und beſonders die Italiener: bei dieſen hat bereits Benedetto Croce in ſeiner gedankenmächtigen «Filoſofia come ſcienza dello Spirito« ein eignes höchſt bedeutſames Syſtem in der Richtung des Hegelſchen Denkens entwickelt und ſo vorbildlich gezeigt, wie die Zukunft an Hegel »Totes und Lebendiges zu ſcheiden« haben wird. Das iſt allerdings auch bei uns ſehr nötig. Manchmal hat man bisher den Eindruck, daß die von Hegel faszinierte Jugend mehr Freude an dem dialektiſchen Kombinationsſpiele ſeiner Methode, als Verſtändnis für die inhaltlichen Errungenſchaften ſeiner harten und zähen Gedankenarbeit hat.

Denn das Bleibende und Fruchtbare an Hegels Lehre iſt, daß er in der Geſchichte das Organon der Philoſophie erkannt hat. Dies hiſtoriſche Philoſophieren iſt das reife Bewußtſein der Wiſſenſchaft des neunzehnten Jahrhunderts, das zum erſten Male eine ſzientifiſche Hiſtorie geſehen und auch die Natur unter dem geſchichtlichen Geſichtspunkte zu betrachen begonnen hat. Als philoſophiſches Prinzip bedeutet die Geſchichte dies, daß der Anteil, den die menſchliche Vernunft an der Weltvernunft, an den letzten geiſtigen Gründen aller Wirklichkeit haben kann, nicht aus dem Menſchen als Naturweſen, aus ſeiner gleichbleibenden pſychiſchen Geſetzmäßigkeit, ſondern nur aus dem Menſchen als Kulturweſen, aus den Errungenſchaften des Geſamtgeiſtes in ſeiner geſchichtlichen Arbeit abgeleſen werden kann. Das iſt die große ſachliche Aufgabe, die Hegel der zukünſtigen Philoſophie geſtellt hat. Als die unumgängliche Vorbereitung gehört zu ihrer Löſung das hiſtoriſche Verſtändnis, die eindringende

Interpretation der geschichtlichen Erscheinungen, das volle Neulebendigwerden ihrer Innerlichkeit. Solche Analysen hat in vorbildlicher Vollkommenheit Wilhelm Dilthey geliefert, der mit feinfühligster Zergliederung die psychische Struktur historischer Gebilde meisterhaft aufzudecken verstand. Er verharrte mit dem Bedürfnis nach Objektivität bei dieser Festlegung des geschichtlich Wirklichen, er hielt es wohl nicht für möglich, aus diesem anthropologisch Tatsächlichen mit Sicherheit übergreifende Geltung herauszupräparieren. Wenn aber von anderen solche Bescheidung gerade als die höchste und letzte Weisheit herausgehoben wird, so droht das zu einem Historismus zu führen, der eine der trostlosesten Formen des Relativismus darstellt.

Die verheißungsvollste Stütze findet das historische Philosophieren an dem größten Denker, den die deutsche Epigonenzeit im neunzehnten Jahrhundert aufzuweisen hat, an Lotze. Er war während der kritisch-empirischen Zeiten so gut wie vergessen, weil man ihn zu den übrigen Metaphysikern warf, und erst neuerdings brechen die Grundgedanken seiner Philosophie wieder siegreich durch. Freilich geschieht das in der Weise, daß diese Grundgedanken in die Entwicklung des Kritizismus hineingearbeitet und in seine begrifflichen Formen umgewandelt werden. In Lotzes Geiste war es, daß für die Geschichte die ebenbürtige Stellung neben der Naturwissenschaft in der logischen Problembildung für Methodologie und Erkenntnistheorie verlangt wurde. In Lotzes Geiste war es, daß die kritische Grenzlinie zwischen Naturforschung und Kulturforschung so gezogen wurde, wie er die Welt des Seins und die Welt der Werte scheiden wollte. In Lotzes Geiste war es schließlich, daß die Erkenntnis des Seins den anderen Wissenschaften überlassen, die Erkenntnis der Werte für die Philosophie in Anspruch genommen wurde. Die Ausführung dieser als Aufgaben geforderten Prinzipien hat sich, ihrem Ursprung aus dem Geiste des Kritizismus gemäß, zunächst auf dem Gebiete der Logik entwickelt. Hier ist in den Untersuchungen von Rickert und Lask der von Lotze geprägte Begriff des Geltens mit seinem Verhältnis zur empirischen oder metaphysischen Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Probleme getreten. Daneben hat in unmittelbarer Anknüpfung an Lotze für die Erkenntnislehre den Kampf gegen den Psychologismus Husserl aufgenommen, und die glückliche Fassung, welche der bereits der Scholastik geläufige und dem Hegelianismus nicht fremde Begriff einer von den Bewegungen des empirischen Bewußtseins unabhängigen Geltung der Wahrheit dereinst bei Bolzano in der Formel vom »Satz an sich« gefunden hatte, ist der Anlaß dafür geworden, daß sich diesem sonst wenig bedeutenden Grübler ein vorübergehendes Interesse zugewendet hat.

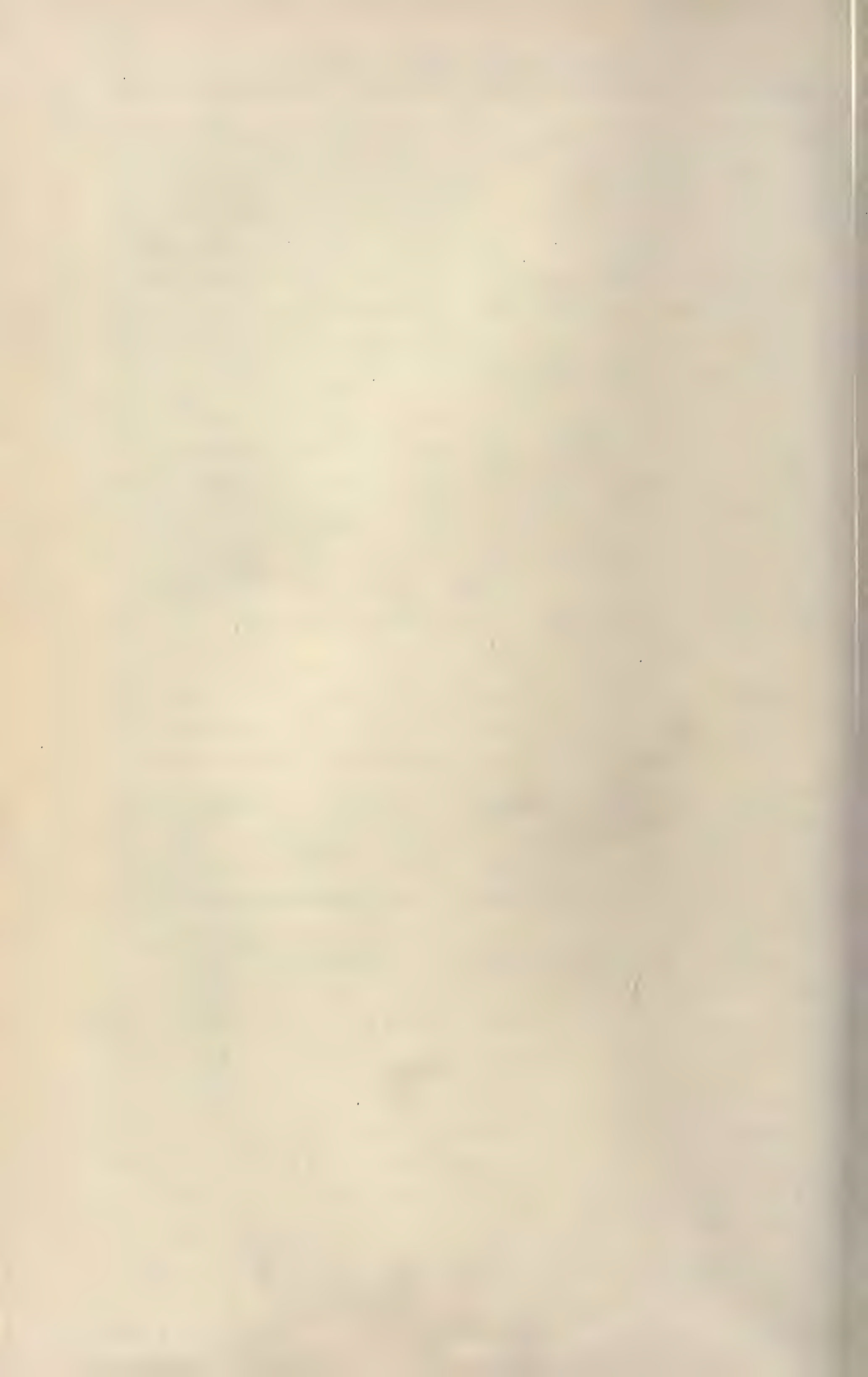
In dieser Richtung erwarte ich, wenn sie sich allseitig entfaltet und ein-

heitlich konzentriert, die Entwicklung einer die Bedürfniſſe unſrer geiſtigen Geſamtlage befriedigenden Philoſophie. Wie der Logik das kritiſche Begreifen der Wiſſenſchaft obliegt, ſo ſteht die Äſthetik zur Kunſt, ſo die Ethik zu Sittlichkeit und Recht, zu Geſellſchaft und Geſchichte. Es iſt der Inbegriff der Kulturgüter der Menſchheit, der den drei philoſophiſchen Diſziplinen als Gegenſtand vorliegt, und erſt aus ihnen zuſammen kann die Philoſophie auch ihre Stellung zur Religion beſtimmen. Wenn es fernerhin eine Philoſophie als eigne Wiſſenſchaft geben ſoll, die nicht nur von den Broſamen der andern lebt, ſondern eignen Gegenſtand und eigne Aufgabe hat, ſo muß ſie kritiſche Kulturphiloſophie ſein. Gegeben iſt die Kultur als die menſchliche Kultur in ihrer geſchichtlichen Entwicklung: die Sache der Philoſophie iſt es, dieſe ganze aufſteigende Lebensfülle daraufhin zu durchforſchen, wie darin die allgemeingültigen, über das empiriſche Weſen des Menſchen weit hinausragenden Vernunftwerte zu bewußter Erfaſſung und Geſtaltung gelangt ſind. Zur Löſung dieſer Aufgabe können viele in gemeinſamer Geſinnung am Einzelnen arbeiten: wie ſie ſich einmal im großen aus der Einheit einer ſiegreichen Idee heraus erfüllen wird, das überlaſſen wir — dem Genius der Zukunft.

Literatur.

Für die einzelnen Teile der Philoſophie iſt zu vergleichen die Feſtſchrift für Kuno Fiſcher: »Die Philoſophie im Beginn des zwanzigſten Jahrhunderts« (2. Aufl. 1907). Darin behandeln Wundt die Pſychologie, Lipps die Naturphiloſophie, Windelband die Logik, Bauch die Ethik, Lask die Rechtsphiloſophie, Rickert die Geſchichtsphiloſophie, Troeltſch die Religionsphiloſophie, Groos die Äſthetik, Windelband die Geſchichte der Philoſophie.

Im übrigen iſt zu verweiſen auf die Bibliographie von Ueberweg-Heinze: »Grundriß der Geſchichte der Philoſophie«, Bd. IV.



Regiſter des II. Bandes.

Die nur in den bibliographiſchen Notizen am Schluß der Abhandlungen genannten Autoren sind nicht mit in das Regiſter aufgenommen.

Antinomieen, Kantiſche 217
Apriorismus bei Leibniz 51
„ Kantiſcher . . . . . 120 ff.
Ariſtoteles . . . . 7, 39 f., 264
Arnauld 47
Arndt 252
Avenarius 367

Baader, Frz. 255
Bacon . . . . 5, 81 ff.
Baumgarten 250
Baur 230
Bergſon 373
Berkeley . . . . 97 ff., 368
Biſterfeld, I. H. 41
Böhme, Jak. 255
Boutroux 373
Bradley 372
Bruno, Giordano 5, 42, 233
Buffon 116

Cabanis 283
Carteſianer . . . . 3 ff., 51
Cohen . . . . 370 f.
Comte 328, 368
Couſin, V. 259, 373
Creuzer 264
Croce, B. 375

Darwin 283, 317
Descartes . . . 4 ff., 51 ff., 65 ff., 81 ff., 87 ff., 115, 167
Dialektik Fichtes . . . . . 161 ff., 170
„ Hegels 197, 201, 213
„ Kants . . . . 132 ff.
Dilthey 240, 376
Dühring, E. 366

Eckhart 233, 256
Eleaten 190
Empiriokritizismus 368
Empirismus Bacons u. Lockes . . 81, 89, 94, 121
Engliſche Philoſophie . . . . 80 ff.

Entwicklungslehre Hegels 208
„ Schellings 234
Erdmann, I. E. 230
Eſchenmayer 255
Eucken 374

Fechner, G. Th. 282, 316
Feuerbach 230, 365
Fichte . . 14, 115, 159 ff., 189, 192, 205, 215, 223 f., 234 ff., 238, 241, 246, 250, 252, 263, 274, 285, 300 f., 304, 307 ff., 377
Fiſcher, K. 230, 258, 274
Frauenſtädt, J. 273
Freiheitslehre Fichtes 172
„ Hegels 198, 212
„ Kants . . . 115, 135, 142
„ Leibniz' 72
Fries 374
Fuchs 233, 241

Galilei 54
Gaſſendi 43
Gegenwart, Philoſophie der . . . 363 ff.
Goethe . 11, 224, 234, 236, 240, 244 ff., 251, 253, 257, 271, 274, 282, 290, 302, 321
Graßmann, H. 59
Green 372

Hamann 240
Harmonie, präſtabilierte (Leibniz) . 70
Hartmann, E. v. . . 233, 235, 261, 264, 296, 365
Haym 246
Hebbel 251
Hegel . 7, 14, 159, 171, 187 ff., 234, 237, 238, 240, 259, 272, 274, 276 ff., 294 f., 300, 365, 375
Hegelianer 229, 259, 265, 273
Helmholtz 279, 370
Herbart . . . . . 296, 300 ff., 364, 365
Herder . 77, 237, 238, 240, 244, 246, 263, 303, 321

Hobbes . . . 5, 28, 41, 46, 65, 76, 107
Hölderlin . . . 223, 237, 238, 240, 244
Humboldt, A. v. 243
„ W. v. . . . . 252, 302ff.
Hume 95ff., 122, 151, 166
Huyghens 46

Ich, abſolutes (Fichte) . . . . . 160ff.
Idealismus Berkeleys 97, 99, 368
„ Hegels 188, 193
„ Kants (transcendentaler) 115, 126ff., 134
„ Leibnizſcher . . . . . 53ff.
„ in der Gegenwart . . 372ff.
Identitätsphiloſophie Schellings 240, 250ff.
Immanenzphiloſophie 368
Imperativ, Kategoriſcher, Kants . 140ff.
Indiſche Philoſophie . . . 272, 278, 292
Iſelin 151

Jakobi 8, 224, 246, 258
Johannes-Evangelium (Fichte) . . . 179
Jüdiſche Philoſophie 5

Kabbala 5
Kabitz 41
Kant . 6, 77, 111ff., 159ff., 165ff., 170, 181, 187ff., 192, 205, 217, 223f., 234ff., 237, 238, 241, 243, 246, 250, 256, 271, 275, 277ff., 285, 292, 295, 306, 308ff., 318f., 327, 369ff.
Kategorienlehre Kants . . . . . 128ff.
Kritiſche Philoſophie (Kant) 125ff., 159ff., 243

Lachelier 373
Lamarck 283, 317
Lange, F. A. 369
Laſſalle 230
Leenwenhoeck 66
Leibniz 4, 39ff., 81, 151, 242
Leibniz-Wolffiſche Philoſophie . 121, 304, 316, 319
Leſſing 77, 237, 238
Lichtenberg 244
Liebmann, O. 369
Lipps, Th. 364
Lipſius, J. 5

Locke 39, 51ff., 83ff., 166, 277
Lotze 376
Lucrez 116
Lullus 42

Mach 367
Magneſius 43
Maimon 239
Maine de Biran 373
Malpighi 66
Marx 230
Materialismus, moderner 365
Mehlis 253
Monade (Leibniz) . . . . 67ff.
Monismus, moderner 366
„ Spinozas 5, 17, 188
Montesquien 151
Moritz, K. Ph. 251

Natorp 327
Neukantianismus . . . . 369ff.
Neuplatonismus 285
Newton 48, 115
Nietzſche . 115, 241, 296, 317, 333ff., 365
Nikolaus von Cues 54
Novalis 245, 248, 252, 255, 375

Occaſionaliſten 50

Pädagogik Herbarts . . . . 305, 324ff.
„ Lockes 84
Pantheismus Hegels 190
„ Schellings . . . 191, 240ff.
„ Spinozas 16, 189
Parallelismus, pſychophyſiſcher bei Schopenhauer u. G. Th. Fechner 282
„ pſychophyſiſcher bei Spinoza 6, 23
Peano 59
Peſſimismus (Schopenhauer) . . . 286ff.
Platen . . . . 258f.
Plato 39f., 52, 76, 233, 250, 284
Plotin 40, 233, 285
Poincaré 367
Poſitive Philoſophie Schellings . . 260ff.
Poſitivismus (Comte) 328, 368
Pragmatismus 367
Pſychologie Herbarts . . . . . . 313ff.
„ moderne . . 316, 363, 364f.

Rationalismus Spinozas 12, 26
„ Wolffs . . . . . 121 ff.
Realismus Herbarts . . . . . . 311 ff.
Reinhold, C. L. . . . 160, 168, 239, 301
Renaiſſance, Philoſophie der . . . 21, 39
Renouvier 373
Romantik . . . 148, 174, 255, 275, 374 ff.
Rouſſeau 151, 237, 325
Ruge, A. 230

Schelling . 14, 148, 159, 171, 191, 205, 223 f., 233 ff., 274, 276 f., 284 ff., 294 ff., 300, 306, 307 ff., 365, 375
Schiller . . . . . 77, 115, 223, 237, 240, 251, 253, 256, 302, 321 f.
Schlegel, A. W. 248
„ F. . . . 174, 245, 248 f., 252, 375
Schleiermacher 174, 245, 248, 252, 259, 375
Schlöſſer, R. 258
Scholaſtik 5, 16, 40, 81, 280
Schopenhauer . . 115, 241, 271 ff., 300, 303, 306, 312, 317, 319, 321, 334, 344, 360, 364
Schulze (Äneſidemus) 239, 271
Schuppe 368
Shaftesbury . . . . . . 240, 246, 321 f.

Simmel 369
Skeptizismus Humes 96, 103
Spencer, H. 282, 317, 366
Spinoza . . . . . 3 ff., 48, 81, 86, 190, 193, 241, 250 f., 295
Stoa 5, 75
Strauß, D. F. 230, 345
Swammerdam 66

Thomismus der Gegenwart 364
Tieck 245, 248, 255
Transcendentalphiloſophie Kants . 125 ff.
Tſchirnhaus 47

Vaihinger 367
Vatke 230
Viſcher, F. Th. 230, 236
Voltaire 151

Wagner, R. 234, 343, 345
Winckelmann 251, 321
Windelband 240, 253
Wolff, Chr. 121, 304, 316, 319
Wundt 296, 364

Zeller 230

